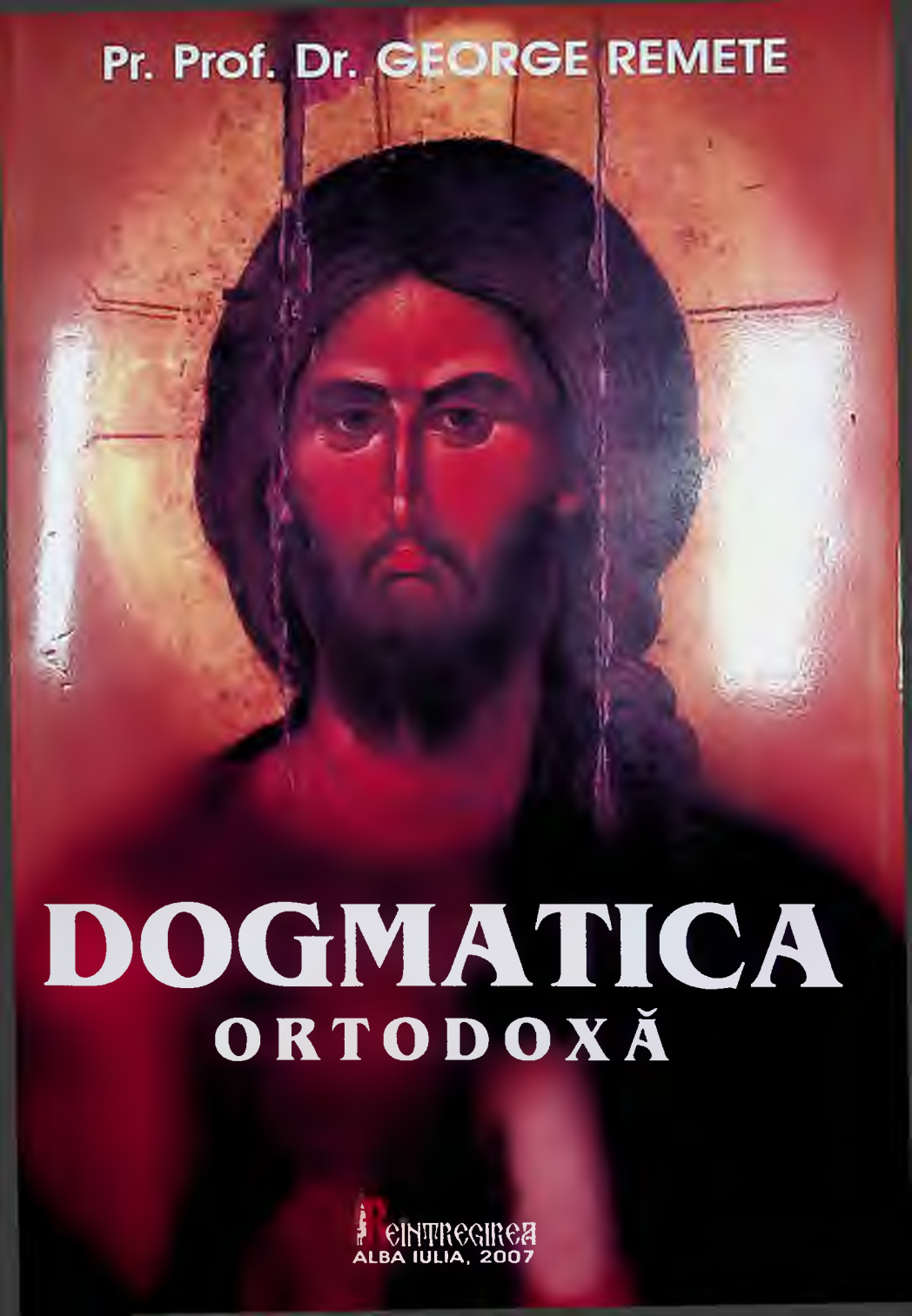
Pr. Prof. Dr. GEORGE REMETE



DOGMATICA
ORTODOXĂ

ÎNTREGIREA
ALBA IULIA, 2007

Coperta I :
"Hristos Pantocrator", icoanã din sec. 13-14,
mãnãstirea Vatoped, Sf. Munte Athos

Coperta II:
Catedrala arhiepiscopalã Alba-Iulia

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
REMETE, GEORGE
Dogmatica ortodoxă: Manual pentru Seminariile teologice/ George Remete, ed. a IV-a, rev. - Alba Iulia: Reîntregirea, 2007
Bibliogr.

ISBN 978-973-99465-3-7

23:281.95

ediţia întâi – 1996
ediţia a doua – 1997
ediţia a treia – 2000
ediţia a patra – 2007
© Toate drepturile sunt rezervate autorului

"Drept învățând cuvântul adevărului Tău..."

Într-o lume pluralistă întâlnești multe doctrine religioase. Din spirit de iubire creștină și de toleranță ești chemat să-l respecți pe tot omul, cu crezul lui și cu convingerile lui. Trebuie însă să știi că unde se vorbește de mai multe adevăruri nu există nici un adevăr. Adevărul este unul singur: ***"Eu sunt Calea, Adevărul și Viața"****, spune Domnul nostru Iisus Hristos (Ioan 14,6).*

Acest adevăr mântuitor, explicat pe înțelesul tuturor, ni-l pune la îndemână Părintele Profesor Dr. George Remete, alcătuind o a patra ediție a manualului său de Dogmatică Ortodoxă, pentru seminariile teologice. Mult îmbunătățită față de primele ediții, cu bibliografia adusă la zi, cu o notă duhovnicească și patristică, considerăm că este una dintre lucrările de referință în domeniu a vremurilor noastre.

Elevii seminariilor teologice, studenții și credincioșii doritori de a-și limpezi întrebările ce-i frământă, pot folosi cu încredere această carte de învățătură ortodoxă.

Nădejdea noastră este că învățăturile cuprinse aici și însușite de cei ce vor citi manualul vor fi puse și în practică, experimentate, pentru că altfel rămân literă moartă. Cunoașterea teologică și trăirea duhovnicească trebuie să meargă mână în mână.

Creștinii noștri de astăzi au posibilitatea, datorită mulțimii mijloacelor de informare, să ia contact cu felul de a fi și a trăi al multor altor oameni. Tocmai de aceea, pentru a-și păstra identitatea și a nu trăda o spiritualitate specifică lor, au nevoie de învățătura din acest manual. Noi binecuvântăm tipărirea lui, îl felicităm pe autor și-L rugăm pe Dumnezeu să roureze cu harul Sfântului Său Duh sufletele celor ce îl vor folosi.

† **ANDREI**
Arhiepiscop al Alba Iuliei

Prefață

De mai multă vreme, Seminariile noastre teologice aveau nevoie de un manual de Dogmatică care să fie mai aproape de posibilitățile lor de înțelegere și de problematica lumii în care trăim. Este adevărat că învățătura dogmatică a Bisericii rămâne aceeași peste timp, dar nu este mai puțin adevărat că problemele care confruntă Biserica sunt diferite de la o epocă la alta. Credem că lucrarea Părintelui Remete, cadru didactic la Facultatea de teologie ortodoxă din București și Alba Iulia, răspunde acestor cerințe, spre folosul pregătirii temeinice a elevilor seminariști.

Teologia dogmatică se predă în mai toate școlile teologice creștine, dar specificul teologiei dogmatice ortodoxe are o calitate aparte, care se regăsește cu greutate în formele de învățământ teologic asemănătoare. Una dintre marile racile care subminează predarea învățăturii de credință dogmatică în școlile teologice este separația artificială dintre teologie și spiritualitate. Din această cauză, teologia dobândește un aspect speculativ și abstract care pierde legătura cu viața și trăirea creștină, devenind o adevărată sperietoare pentru elevi sau studenți, iar pe de altă parte, spiritualitatea pierde legătura cu realitățile lumii văzute și se retrage în mod pietist într-un turn de fildeș care nu vrea să știe prea multe despre istorie sau societate, adică despre lumea văzută. Prima dintre aceste două tendințe duce inevitabil la conservatorism fundamentalist, în timp ce a doua tinde să alimenteze mișcările "harismatice" care produc agitație și tulburare în viața Bisericii, din cauza pretinsului progresism. Și într-un caz și în celălalt, se trece cu vederea peste scopul principal al teologiei dogmatice, care este trăirea și viața creștină, adică apariția omului nou în Hristos și Biserică, prin lucrarea Duhului, după voința Tatălui ceresc.

În decursul acestui secol, teologia românească s-a reîntors la izvoarele patristice, liberându-se de influențe străine, datorită unor eminenți teologi ai Bisericii noastre: Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae sau Nicolae Chițescu, ca să menționăm doar câțiva dintre ei. S-a descoperit astfel legătura indisolubilă dintre teologie și spiritualitate, adică dintre Hristos și

Duhul Sfânt sau dintre Raţiune şi Iubire şi s-a pus în evidenţă misiunea autentică a Bisericii, orientată către transfigurarea omului şi creaţiei în Hristos, ca mijloc de comuniune a creaturii cu Creatorul ei, Dumnezeu în Treime. Datorită acestei legături dintre teologie şi spiritualitate, teologia noastră ortodoxă, dar şi românească în acelaşi timp, a putut să scoată în evidenţă cu o remarcabilă forţă de expresie axioma fundamentală a gândirii patristice: "Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască". Această afirmaţie, în care se concentrează întreaga esenţă a teologiei şi spiritualităţii răsăritene şi care are în vedere lucrarea sinergetică şi reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om, are o valoare incalculabilă pentru lumea în care trăim, lume dominată de tehnologie şi secularizare, de pluralism ideologic nelimitat. Ea scoate în evidenţă că dincolo de raţiune există şi iubire şi că menirea omului nu este cea de a se împotmoli în valorile materiale ale lumii în care trăim, ca să devină sclavul ei, ci să aspire către valorile netrecătoare, personificate în viaţa de comuniune mai presus de fire a Sfintei Treimi, adică să dobândească "adevărata libertate a fiilor lui Dumnezeu" împreună cu întreaga creaţie.

În manualul de Dogmatică pe care l-a întocmit, Părintele Remete a luat în consideraţie aceste noi dezvoltări ale teologiei ortodoxe în general şi ale celei româneşti în special şi credem că lucrarea sa va contribui la o mai bună edificare dogmatică a viitorilor slujitori ai Bisericii noastre, într-o vreme de profunde transformări şi de grele încercări, materiale şi spirituale, pentru poporul nostru dreptcredincios. Apreciem atât străduania şi râvna autorului, cât şi claritatea expunerii.

Acad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu

Cuvânt înainte

Am alcătuit acest manual pentru că vechile Dogmatici pentru seminar nu mai sunt actuale, în multe privințe; de aceea, am dorit ca manualul de față să fie mai *actual în tratare* și mai *modern (adică mai exact și mai concis) în exprimare.*

In general, am păstrat (din rațiuni pedagogice) împărțirea folosită în manualul Todoran-Zăgrean, dar am înnoit tratarea și conținutul fiecărei lecții; am introdus numai câteva lecții noi (despre *spiritualitatea teologiei ortodoxe,* despre *existențialismul românesc* și *ateism),* pentru că sunt deosebit de actuale.

In mod deosebit, am dezvoltat problemele de dogmatică generală și câteva de dogmatică specială care sunt mai acute, precum providența și viața veșnică. Am depășit de multe ori, ca tratare și limbaj, nivelul seminarial actual; însă am căutat să pornesc în cadrul fiecărei lecții de la un nivel simplu și, avansând treptat, să ajung în final, în cadrul aceleiași lecții, la un nivel aproape universitar. In acest sens, am avut în vedere enunțul mitropolitului Ioan Mihălcescu *(asumat și de autorii manualului Todoran-Zăgrean),* formulat astfel: „Am pornit de la principiul că o carte pentru clasele superioare, dar pe care elevul nu mai are nevoie să o consulte după ce a terminat școala, nici n-ar trebui scrisă". Generațiile actuale de elevi seminariști, care studiază filosofia, psihologia și istoria religiilor, se arată foarte receptive și capabile să asimileze aceste probleme la un nivel superior celui de până acum. Am pornit de la convingerea că, de altfel, orice judecată, oricât de profundă, poate fi exprimată limpede; precum orice lucru, oricât de simplu, poate fi exprimat și încâlcit.

M-am referit în mod deosebit la persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos, pentru că El fiind izvorul, temeiul și soarele învățăturii și vieții creștine, trebuie să stea în miezul oricărei Dogmatici creștine; în centrul Dogmaticii stă o Persoană și nu un principiu abstract.

Punctele dogmatice deosebit de dificile (precum Sfânta Treime, Filioque, unirea ipostatică, raportul dintre har și libertatea

omului, despre Biserică) le-am tratat mai simplu, întrucât am considerat că trebuie şi pot fi tratate corespunzător, la un nivel superior, numai la facultate.

La nivel seminarial, bibliografia nu este, desigur, nici obligatorie, nici necesară; ea va fi însă utilă celor mai receptivi şi mai zeloşi, cărora li se adresează.

Orice cuvânt despre Dumnezeu este greu şi orice manual este perfectibil; voi fi recunoscător celor care vor avea timpul şi bunăvoinţa să-mi împărtăşească observaţiile lor critice şi la obiect. Ele se vor dovedi binevenite şi foarte utile într-o ediţie ulterioară.

In încheiere, ţin să mulţumesc din suflet Înalt Prea Sfinţitului Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei pentru înţelegerea şi bunăvoinţa cu care a sprijinit de la început tipărirea acestei lucrări. Înalt Prea Sfinţia Sa a încurajat cu bunăvoinţă constantă orice iniţiativă teologică; lucrarea de faţă se integrează, de fapt, în spiritul patristic şi filocalic pe care Înalt Prea Sfinţia Sa l-a iniţiat, cu deosebite roade duhovniceşti, în ultimii ani la Alba Iulia.

Este o bucurie deosebită să-mi pot exprima aici recunoştinţa, mulţumirea şi afecţiunea pentru nepreţuitul meu dascăl, P.C.Păr. Acad. Dumitru Popescu de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, care m-a îndrumat permanent cu preţioase sugestii, a asigurat controlul ştiinţific al lucrării şi a cărui autoritate, competenţă şi bunăvoinţă au făcut posibilă apariţia ei.

Autorul

NOTĂ *la editia a IV-a:*

Acest manual, apărut ca ediţie primă în 1996, este aprobat numai *local;* aprobat *central* de autoritatea bisericească este manualul Todoran-Zăgrean. Toată lumea teologică din ţară (inclusiv editorii manualului Todoran-Zăgrean) ştie însă că manualul de faţă este larg uzitat şi preferat manualului Todoran-Zăgrean, care se menţine oficial numai prin dreptul forţei, risc asupra căruia avertizează *(„glasul celui ce strigă în pustiu")* şi profesorii de Dogmatică din Facultăţile de Teologie, în Comunicatul final al Colocviului Naţional de Teologie Dogmatică de la Arad, 31.03.2006. Pentru a înţelege indolenţa, reaua-voinţă şi „paradoxul" acesta de peste 10 ani (ca multe alte „paradoxuri" penibile de la noi), rugăm pe cititor să consulte explicaţiile din revista „Studii Teologice", nr. 1/2005, din volumul „Colocviului Naţional de Teologie Dogmatică" sus-amintit şi din Comunicatul lui final.

PARTEA I

DOGMATICA GENERALĂ

SPIRITUALITATEA TEOLOGIEI ORTODOXE

Teologia ortodoxă exprimă şi este *o spiritualitate specifică, precisă.*

Ea nu este o simplă cugetare, o cunoştinţă despre Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi exprimat prin simpla cugetare, căci "orice cugetare este o sinteză a celor ce cugetă şi a celor cugetate. Dar Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă, nici dintre cele cugetate. El este deasupra acestora". (Sf.Maxim Mărturisitorul, *"Capete teologice"*, suta a doua, 2, Filocalia, III, p. 166). De aceea, Dumnezeu fiind "o unitate neîmpărţită şi nu o multiplicitate", cum este cuvântul rostit, El nu poate fi decât contemplat "fără grai, numai cu sufletul" (Sf.Maxim Mărturisitorul, *"Capete teologice"*, suta întâi, 83, p.158).

Teologia **nu este speculaţie**, pentru că ea nu construieşte, aşa cum face filosofia, care construieşte ideea de Dumnezeu. Teologia porneşte de la un dat precis: Revelaţia divină în Hristos. Acesta este punctul de plecare şi punctul de sosire, simultan. Dacă filosofia şi speculaţia se încununează de obicei printr-o întrebare supremă, teologia este un răspuns suprem. Ea nu este nici supra-cunoaştere, nici super-filosofie religioasă ci este experienţa întâlnirii vii cu Dumnezeu, în persoana lui Iisus Hristos, prin harul Sf.Taine, în Sf. Biserică. Iar această experienţă şi viaţă este împărtăşită oamenilor şi prin cuvânt. Teologia nu oferă o sumă de cunoştinţe despre Dumnezeu, ci viaţa lui Dumnezeu, a Persoanei Hristos, Dumnezeu-Omul, singurul Adevăr complet, "Calea, Adevărul şi Viaţa". Urmând fidel dumnezeiescului ei Învăţător, teologia ortodoxă este "Duh şi viaţă".

"Teologia" speculativă nu este decât o super-filosofie, o filosofie religioasă. Astfel de "teologie" s-a făcut îndeosebi în cugetarea catolică şi cea protestantă dar şi în cea ortodoxă. Teologia catolică este specifică prin tendinţa de instituţionalizare, de concretizare, sistematizare şi încadrare a Bisericii, a teologiei şi a întregii vieţi religioase, în realităţile istorice. Teologia protestantă se remarcă prin ispita de a raţionaliza, de a explica, a pătrunde şi problematiza orice fapt de credinţă, Biserica, teologia şi viaţa religioasă în general. Ea crede că orice realitate, orice mister trebuie pătruns, analizat, explicat şi cuprins. Teologia ortodoxă afirmă însă că misterul rămâne o realitate

uriaşă, mai ales în expresia lui supremă, în Dumnezeu. De altfel, orice realitate deosebită, orice consistenţă, orice valoare şi fapt viu, mai ales cel religios, este puternic şi eficient tocmai în măsura în care este mister. A cunoaşte, a cuprinde şi a trăi misterul nu înseamnă a-l "explica"; nici raţional, nici altcumva. Ne-raţionalizarea, ne-simplificarea lui nu înseamnă neputinţă sau limitare pentru cunoaşterea umană. Misterul religios, ca orice mister de altfel, are limba şi cheia lui: iar aceasta nu e raţionalizarea.

Teologia ortodoxă a fost înrobită şi ea spiritului scolastic, speculativ, în secolele XVII-XIX, revenindu-şi la sine în ultimul secol. În expresia ei specifică, cea fidel-patristică, ea nu s-a constituit în sisteme, precum cea apuseană, pentru că sistemul închide în sfera limitată a noţiunii realitatea spre care trebuie să se deschidă infinit cugetarea teologică. În ultimul timp, se constată o întreagă şcoală de teologi români care fac chiar din teologia patristică, filocalică şi mistică prilejul unei filosofări savante, a unei super-teologii; acest lucru este dovedit de limbajul abstract, pretenţios, tehnic şi foarte specializat care nu deschide ci închide calea celui care doreşte să ajungă la înţelesul teologic şi la viaţa lui. În acest fel însă, până şi un japonez necreştin care dispune de informaţie teologică completă ar fi un "teolog" mai "ortodox" decât ortodocşii. Dar tocmai aceasta nu e teologia. Teologia nu e super-bancă de informaţii despre Dumnezeu. O astfel de "teologie" au şi diavolii, căci ştim că şi ei "cred şi se cutremură" (Iacob 2, 19).

"Teologia" speculativă este un copil născut mort. Adevărata teologie înseamnă nu a şti dumnezeieşte despre Dumnezeu ci a şti din Dumnezeu, adică a-l dobândi pe Dumnezeu, a cunoaşte şi a re-cunoaşte, a avea gândul lui Dumnezeu: "Căci cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L înveţe pe El? Noi însă avem gândul lui Hristos" (I Cor. 2, 16). Ea nu este obiect ci subiect al cunoaşterii; nu teologia este cercetată şi pătrunsă de om ci omul e cercetat şi pătruns de ea, de Dumnezeu. Într-un fel, teologia nu este căutarea lui Dumnezeu de către noi ci căutarea noastră de către Dumnezeu; ea nu este căutare ci aflarea noastră de către Dumnezeu şi exprimarea acestei întâlniri. De fapt, nu noi îl cunoaştem pe Dumnezeu ci El îşi face locaş la noi, Înţelepciunea lui Dumnezeu ne cunoaşte şi-şi "face locaş la noi". El ne cuprinde pe noi, nu noi pe El; El ne studiază pe noi, nu noi pe El. Că misterul nu poate fi prins în noţiuni, o exprimă şi celebra formulă: "Un Dumnezeu definit nu este un Dumnezeu"(G. Tersteegen, cf. R. Otto, *Sacrul,* 4d).

În legătură cu aceasta, există un mare pericol: *ariditatea teologiei*. Dar teologia nu există dacă nu e, în primul rând, viață. Teologia "pură", de dragul teologiei, strict specializată, nu mai e teologie ci filosofie religioasă. Teologia există numai în măsura în care este făcută accesibilă maselor de credincioşi, în măsura în care e receptată, asimilată şi trăită de aceştia. O dovadă despre ariditatea şi neaderența multor lucrări dogmatice este lipsa de exemplificări şi mai ales tratarea într-un limbaj încărcat de neologisme şi extrem de tehnicizat. Or, dogmele creştine, mai ales cele fundamentale şi profunde, există în Biserică nu pentru cunoaşterea intelectuală şi deliciul rafinat, rezervate unei elite, ci tocmai pentru că sunt în chip esențial viața oamenilor, deci accesibile tuturor, chiar dacă majoritatea se mântuiesc printr-un minim dogmatic.

Teologia este cuvânt despre Dumnezeu şi în Dumnezeu dar şi **mister**, tăcere despre Dumnezeu, evidențierea misterului lui Dumnezeu. Teologia Sf. Părinți este şi o teologie a tăcerii; de multe ori ei "cinsteau Cuvântul cu tăcerea". La ei, teologia este tăcere despre Dumnezeu iar tăcerea este mărturisitoare, e teologică. Un exemplu grăitor pentru misterul insondabil care învăluie ca o aură şi o minune existența -- şi nu ca o ceață-- este taina iubirii umane. Chiar iubirea a două persoane umane dovedeşte limpede că orice persoană este o adâncime de mister care nu poate fi epuizată. Dacă iubirea ar putea fi epuizată, n-ar mai fi valoroasă, n-ar mai fi spirit. Spiritul este inepuizabil, de aceea iubirea este iubire. Teologia ortodoxă a ştiut totdeauna să cinstească minunea misterului cu tăcerea, dar nu o tăcere ignorantă, josnică sau degradantă ci *docta ignorantia* care se împărtăşeşte cu uimire, cu evlavie şi iubire nespusă de minunile lui Dumnezeu.

Teologia este un **har**: "cunoştința adevărată s-a dăruit oamenilor de către Dumnezeu, ca har înainte de har" (Sf. Marcu Ascetul, *"Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte"*, Filocalia I, p.257). Ea este o harismă, iluminarea sufletului uman purificat de către harul care transfigurează ființa umană şi capacitatea ei de a primi şi înțelege pe Dumnezeu. "Obiectul" şi subiectul teologiei sunt identice: Existența şi Persoana absolută; de aceea, teologia este întâlnire, adeziune personală față de Persoana absolută care se descoperă, îşi împărtăşeşte viața şi adevărul ei.

Teologia este **viață**: "Întru El era Viața şi viața era lumina oamenilor" (Ioan 1, 4) Ea nu este un studiu ci experimentarea, împărtăşirea de Dumnezeu, "Calea, Adevărul şi Viața". Sf. Dionisie Areopagitul spunea despre dascălul

său, Fericitul Ierotei, nu că ştia tainele teologiei ci că "pătimea cele dumnezeieşti". Teologia ca ştiinţă, disciplină teoretică sau sumă de cunoştinţe exterioare despre Dumnezeu este tot ceea ce poate fi mai străin spiritualităţii ortodoxe, tocmai pentru că nu este adevărata cunoştinţă a lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu este "Duh şi viaţă", de aceea şi cuvântul despre Dumnezeu trebuie să fie în Dumnezeu şi cu Dumnezeu. La întrebarea lui Pilat: "Ce este adevărul?", Mântuitorul nu a răspuns, pentru că Adevărul nu este ceva ci e Cineva, este Persoană. Teologia este Adevărul şi Viaţa unei Persoane, a lui Iisus Hristos, Dumnezeul-Om. Ea este legătura de viaţă cu această Persoană iar această legătură este cunoaştere, experimentare, viaţă şi adevăr. Este un act şi o experienţă totală; de aceea, credinţa şi teologia creştină sunt numite de Sf. Părinţi "viaţa în Hristos".

Cunoaşterea lui Dumnezeu este gustarea lui Dumnezeu, cum spune psalmistul: "Gustaţi şi vedeţi că e bun Domnul!", de aceea Sf. Părinţi precizează că "simţirea minţii constă în gustarea precisă a realităţilor distincte din lumea nevăzută". (Diadoch al Foticeii, *Cuvânt ascetic,* 30, Filoc.I; p. 345). Funcţia teologiei nu este de a-L cunoaşte pe Dumnezeu ci de a-L dobândi. Astfel, Sf. Grigorie de Nyssa spune: "Dumnezeu numeşte fericire nu câteva cunoştinţe despre El, ci rămânerea Sa în om".

Viaţa lui Dumnezeu se exprimă prin *energiile Sale necreate,* razele de lumină, căldură şi viaţă ce se împărtăşesc permanent făpturii. De aceea, teologia exprimă împărtăşirea de aceste energii divine şi reflectarea lor, ca într-o oglindă, în sufletul purificat de patimi. Numai teologia ortodoxă conţine şi exprimă acest adevăr al energiilor divine; el lipseşte din toate celelalte teologii creştine. Ea este, prin excelenţă, "teologia energiilor divine".

Fiind experienţă, teologia este o **nevoinţă** iar teologul este un nevoitor. Teologia este o cunoaştere prin făptuire: "Domnul se află ascuns în poruncile Sale şi cei ce-L caută pe El îl găsesc pe măsura împlinirii lor" (Sf. Marcu Ascetul, *"Despre legea duhovnicească"*, în Filoc. I, p. 247). Sf. Părinţi ne îndeamnă "să filosofăm cu fapta", căci "cunoştinţa fără faptele care urmează din ea nu e sigură, chiar dacă e adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru". (*Ibidem*, p. 249). Teologia este nu numai cunoştinţă şi mărturisire de credinţă, *"lex credendi"*, nu numai doctrină ci şi spiritualitate: "*lex orandi*". De aceea, se impune veşnic cuvântul lui Evagrie Ponticul: "Dacă eşti teolog, roagă-te; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"(*Despre rugăciune,* 60). Teologia nu e

numai experienţă, ci osteneală şi nevoinţă. Ca să fie organic, să devină al nostru, Adevărul trebuie câştigat prin strădanie proprie: "Dacă eşti iubitor de învăţătură, fă-te iubitor şi de osteneală. Căci simpla cunoştinţă îngâmfă pe om" (Sf. Marcu Ascetul, *"Despre legea duhovnicească"*, în Filocalia I, p. 249). Fără nevoinţă, teologia ar fi o iluzie şi o autoiluzionare, căci "cunoştinţa vederilor dumnezeieşti, venindu-i nevoitorului care nu se aşteaptă deodată, pentru smerenia lui, frânge raţionamentul celui ce o caută pe aceasta cu osteneală şi cu durere ca să se mândrească cu ea" (Sf.Maxim Mărturisitorul, *"Capete teologice"*, suta întâi, 18, Filocalia II, p. 129).

Teologia este mai mult decât nevoinţă: este **mărturie de viaţă şi de moarte.** Aproape toate dogmele Bisericii s-au formulat şi s-au impus nu numai cu osteneală ci şi cu multă suferinţă şi chiar cu sacrificiul vieţii. Aşa au teologhisit Sf.Atanasie cel Mare, Sf.Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie Palama şi alţii.

Teologia este o cunoaştere **prin evlavie**, prin **curăţire de patimi**, după cuvântul Mântuitorului: "Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu". Cunoaşterea deplină, teologia autentică este vederea lui Dumnezeu. Ea este uimire şi evlavie, "îngânarea cântului unei vechi evlavii", cum spune Eminescu. În acest sens, Sf. Grigorie de Nyssa afirmă: "conceptele crecază idoli ai lui Dumnezeu, numai uimirea pricepe ceva despre El"(*De vita Moysis.* II,165, P.G. 44, 377B; 1028D). Sf. Părinţi nu vorbesc niciodată simplu de cugetarea şi cunoştinţa teologică ci o numesc "smerita cugetare". Aceasta limpezeşte ochii sufletului, numai aşa făcându-l capabil de a vedea ceva în profunzimile teologiei, căci dacă "cercetăm adâncul credinţei se tulbură, dar când îl privim cu dispoziţia simplă a inimii se înseninează" (Diadoch al Foticeii, *Idem,* 22, p. 342). Evlavia prin purificare nu numai limpezeşte propria vedere ci chiar apropie adevărurile şi realităţile teologiei: "Cei ce se apropie de lucruri cu evlavie ... vor avea înţelesurile prea luminoase ale lor venindu-le întru întâmpinare şi sădind în ei înţelegerea cea mai deplină a lor" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Idem,* suta întâi, 21, Filocalia II, p. 130).

Teologia este şi o cunoaştere **prin iubire**. Căci "înţelegerea sălăşluieşte în inimă, cugetarea în creier" (Evagrie Ponticul). La Sf. Părinţi inima are înţelesul de centru unificator şi înţelegător al omului, numit *nous*. Teologia este iubire pentru că adevărata cunoaştere este iubirea: "Hristos să se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind

în iubire" (Efeseni 3, 17). Nu există cunoaştere decât prin iubire. Putem înţelege acest lucru atât din expresia biblică a "cunoaşterii" părinţilor vechi prin iubire cât şi din experienţa noastră: numai prin iubire pătrundem cu adevărat în taina semenului, care se deschide numai iubirii. Orice altă cale este restrictivă, limitată şi de fapt închisă. Teologia este o întâlnire a iubirii, o recunoaştere a celor ce se iubesc. Ea nu este introspecţie, studiu ştiinţific, analiză, generalizare şi abstractizare ci cale a iubirii. Nu există decât teologia iubirii.

Teologia este **unificare**, este inversul cugetării discursive care constă în analizare, pătrundere pe porţiuni, fragmentare. Ea exprimă unificarea fiinţei umane în sine şi cu Dumnezeu. Această unificare înseamnă adevărata cunoaştere, adevărata experienţă. Teologia ortodoxă s-a exprimat totdeauna în spirit sintetic, a căutat şi a avut în vedere ansamblul, chiar atunci când a aprofundat adâncuri de judecăţi. Ea nu are în vedere scrutarea unor fragmente de adevăr ci numai adevărul întreg, ştiind că fragmentarea poate induce în eroare. Ea a văzut totdeauna Adevărul ca pe ceva viu, întreg, totdeauna Adevărul ca Persoană şi nu un adevăr abstract, care nici nu poate exista de fapt. De aceea nu a făcut separaţie între spirit şi materie ci a văzut şi a afirmat totdeauna legătura dintre ele şi posibilitatea transfigurării materiei prin spirit. Spiritualitatea ortodoxă nu înseamnă negarea materiei, a trupului şi materialităţii, distanţarea sau despărţirea lor de spirit ci curăţarea de patimi, adică de zgura sau depunerile rele care o degradează şi o slăbesc; pentru că destinul final al trupului priveşte total şi unitar persoana umană, adică intrarea ei în fericirea veşnică "cu carnea cea liberă şi sfântă" (Ioan Alexandru).

Teologia este **eshatologică** adică cuprinde trecutul şi prezentul în perspectiva viitorului. E o teologie a trecutului în sensul că e fidelă faţă de Revelaţia dată odată pentru totdeauna şi faţă de viaţa Bisericii; e a prezentului, pentru că este eficientă, lucrează şi transformă efectiv prezentul; este şi a viitorului pentru că toată lucrarea ei e deschisă spre viitorul pe care-l pregăteşte şi-l creează, de fapt din prezent. Ea este o ieşire, o deschidere spre veacul viitor, o viziune a ceea ce va fi, a ceea ce se va desăvârşi, o proiectare a viitorului în prezent.

Teologia ortodoxă este **patristică** şi **filocalică** constând esenţial în experierea prin rugăciune şi har, în duhul şi experienţa milenară, verificată a Sf.Părinţi. Este patristică pentru că se leagă unitar şi organic de viaţa, experienţa şi scrierile Sf. Părinţi care s-au dovedit desăvârşit fidele învăţăturii şi vieţii

Sfintei Scripturi. Teologia nu poate rupe legătura patristică şi filocalică pentru că aceasta este însăşi viaţa, învăţătura fidelă şi înţelegerea Sfintei Scripturi transmisă peste veacuri.

Teologia ortodoxă este şi **doxologie**, este liturgică. Adevărul mărturisit de ea este de fapt o slujire şi o permanentă laudă adusă lui Dumnezeu.

Ea este o teologie **eclesială**, pentru că izvorăşte din Biserică, se exprimă prin Biserică şi exprimă Biserica. Nu este rodul exclusiv al capacităţii omeneşti, în general şi nici al unor genii, în special. Teologia ortodoxă este eclesială, în general şi parohială, în special. Ea nu este expresia capacităţii talentului sau geniului unei persoane ci este fructul Bisericii, al unei comunităţi precise din care se trage teologul şi pe care o exprimă plenar şi exemplar. Ea se face numai înăuntrul Bisericii, al parohiei, numai dintre oamenii ei, din ei, cu ei, prin ei şi pentru ei. Între masa teologului şi altarul bisericii este o legătură esenţială, ca între pruncul din pântece şi mama lui. Teologul nu este un specialist meritoriu prin sine însuşi, iar teologia nu e un domeniu rezervat unor specialişti. Teologii sunt tot creştinii parohiei, cu o instrucţie mai deosebită, care fac aceeaşi experienţă a lui Dumnezeu ca orice creştin autentic, dar prin mijloace specifice.

Întrucât este har, viaţă, iubire, nevoinţă, curăţire de patimi şi unificare, cunoaşterea lui Dumnezeu este de fapt **comuniunea cu Dumnezeu.** Pe Dumnezeu îl putem cunoaşte numai în măsura în care suntem cunoscuţi de El. Cunoaşterea teologică presupune deci, venirea către noi, în întâmpinarea noastră a Celui căutat, care de fapt, a venit şi este prezent totdeauna între noi.Aceasta o spune Fericitul Augustin prin expresia: "Nu M-ai fi căutat, dacă nu M-ai fi găsit!". Cunoaşterea lui Dumnezeu este o cunoaştere din Dumnezeu, căci "nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu". (Diadoch al Foticeii, *Cuvânt ascetic,* 7, Filocalia, I, p. 336). Cunoaşterea teologică este mai degrabă o recunoaştere, o experimentare a prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în noi; prin teologie mai degrabă lucrează Dumnezeu în noi, decât noi în Dumnezeu. Sufletul nu poate ajunge la Dumnezeu decât dacă "se va atinge Dumnezeu de el, făcând pogorământ şi... îl va ridica spre Sine" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice,* suta întâi, 31, Filocalia, III, p. 133). Teologia înseamnă această atingere, această întâlnire a sufletului uman cu Dumnezeu: "Cuvântul duhovnicesc umple de siguranţă simţirea minţii, căci e purtat de lucrarea

dragostei ce izvorăşte din Dumnezeu". (Diadoch al Foticeii, *Cuvânt ascetic,* 7, Filocalia, I, p. 336). Această atingere lărgeşte înţelegerea omenească, o face capabilă să primească, să înţeleagă şi să transmită Adevărul divin: "Fiindcă atât de mult se lărgeşte prin vederi, cât vrea lucrarea dragostei. Bine este, deci să aşteptăm totdeauna cu credinţă, ca să primim prin dragoste iluminarea pentru a cuvânta". (*Ibidem*).

Teologia este chemare, re-cunoaştere şi întâlnire: "Adânc pe adânc cheamă, în glasul căderii apelor Tale!" Ea este recunoaşterea Revelaţiei şi participarea receptivă la ea, este lumina dumnezeiască, reflectată în oglinda sufletului purificat. De aceea, a fost numită "capacitatea de a adapta gândirea la Revelaţie... în limbajul propriu raţiunii umane, dar depăşindu-i limitele... o reconstrucţie lăuntrică a facultăţilor noastre cognitive, condiţionată de prezenţa în noi a Duhului Sfânt" (Vladimir Lossky, *Introducere în Dogmatică,* Editura enciclopedică universală, Buc. 1993, p. 17), sau "evidenţa lăuntrică a adevărului întru Duhul Sfânt" (*Ibidem,* p. 18).

Înţelesul acestei comuniuni nu este însă simplu-uman, ci înţelesul esenţial spre care tind toate aspectele spiritualităţii. Comuniunea este dimensiunea, modul fundamental de existenţă şi realitatea supremă, pentru că Dumnezeu însuşi este comuniune, comuniunea supremă de iubire a Sfintei Treimi. În acest sens, "Sfânta Treime, în esenţa ei, este o comuniune mai presus de fire care face din unitate şi diversitate două aspecte indisolubil unite între ele" (Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, pag. 11).

Bibliografie

DAN-ILIE CIOBOTEA, *Teologie şi spiritualitate,* Editura Trinitas, Iaşi (în curs de apariţie)

NIKOS MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică,* Editura Bizantină, Bucureşti, 1997

NIKOS MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine,* Editura Bizantină, Bucureşti, 2003

GEORGE REMETE, *Teologia speculativă şi teologia pietistă,* în rev. "Credinţa Ortodoxă", nr. 2/2003

GEORGE REMETE, *Cugetare filosofică şi cugetare teologică,* în "Revista de filosofie" a Academiei Române, nr. 3-4/2006

ÎNTRODUCERE ÎN DOGMATICĂ

Termenul "*teologie*" are două înțelesuri:

1. în înțelesul cel mai strict, cel propriu, teologia este cunoașterea lui Dumnezeu prin experimentarea Lui, adică întâlnirea directă, vie și personală cu El.

2. în al doilea înțeles, teologia este prezentarea teoretică, ca o știință, a acestei experimentări a lui Dumnezeu.

Desigur că cele două înțelesuri sau aspecte sunt de fapt două fețe ale aceleeași realități. Pentru că Dumnezeu este atât Adevărul suprem cât și Viața supremă. În El nu este deosebire sau distincție între adevăr și viață, cunoaștere și trăire. Conștiința unității celor două aspecte a exprimat-o profund Sf. Fotie, patriarhul Constantinopolului (sec. IX), astfel: "Dumnezeu, în sfatul Său mai înainte de veci, hotărăște să pună în om cuvântul, pentru ca omul să afle chiar în structura lui taina teologiei" (*Amfilochiile,* întrebarea 252).

Deci, al doilea înțeles al teologiei, prezentarea ei ca știință, teorie sau cunoaștere rațională este necesară datorită limitei puterii noastre de cunoaștere, adică datorită faptului că puțini au puterea și harul de a-L întâlni direct pe Dumnezeu. Mai trebuie spus că, pentru Părinții răsăriteni, "teologia" înseamnă mai înainte de toate, "*teologia Treimică*", adică referitoare la persoanele Sf.Treimi.

Ca știință, teologia are un domeniu foarte vast de activitate. Întrucât cuprinde o mulțime de discipline care se ocupă fiecare de un domeniu teologic, acestea se grupează în *patru secții*:

1. Teologia *sistematică*, care tratează învățătura Bisericii și cuprinde următoarele discipline: Dogmatica, Teologia fundamentală, Misiologia, Ecumenismul, Morala, Mistica, Apologetica.

2. Teologia *istorică* cuprinde istoria Bisericii, adică următoarele discipline: Istoria Bisericii universale, Istoria Bisericii Române, Patrologia, Bizantinologia.

3. Teologia *biblică* cuprinde studiul Vechiului și Noului Testament și exegeza Vechiului și Noului Testament.

4. Teologia *practică* se ocupă cu cultul Bisericii. Ea cuprinde disciplinele: Liturgica, Tipicul, Muzica, Catehetica, Omiletica, Pastorala, Pedagogia, Dreptul bisericesc.

Dintre aceste patru ramuri ale teologiei, cea mai importantă este ramura teologiei sistematice iar disciplina ei principală este Dogmatica.

Dogmatica e disciplina teologică care se ocupă cu sistematizarea, prezentarea şi argumentarea învăţăturilor de credinţă ortodoxă.

Obiectul ei îl formează principalele învăţături ale Bisericii, adică *dogmele,* învăţături de credinţă formulate de Biserică, decretate oficial şi acceptate unanim ca obligatorii în Biserică.

Biserica însă nu s-a pronunţat oficial asupra tuturor punctelor de credinţă. Nu toate au fost formulate ca dogme. Dogmatica lucrează şi cu alte învăţături de credinţă care, nefiind dogme, se numesc teologumene sau opinii teologice. Dogmatica se foloseşte de acestea pentru a putea prezenta şi exprima toate aspectele de credinţă.

Scopul Dogmaticii constă în cunoaşterea corectă şi deplină a întregii învăţături de credinţă creştină, precum şi în trăirea acestor adevăruri. Prin aceasta Dogmatica se deosebeşte de filosofie căci scopul ei urmăreşte să-l ducă pe credinciosul creştin la Dumnezeu, să-l mântuiască.

Importanţa: Dogmatica e socotită coloana vertebrală a teologiei creştine. Ea a fost denumită "regina teologiei". Toate celelalte discipline teologice se bazează pe adevărurile de credinţă susţinute de Dogmatică. Dacă unele discipline teologice se pot dezvolta sau modifica în unele aspecte, Dogmatica se deosebeşte de ele rămânând stabilă, consecventă, neschimbată. Ca fond rămâne veşnic aceeaşi; în această privinţă ea este eternă, putându-i-se aplica cuvintele "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Matei 24, 35).

În acelaşi timp însă, ea trebuie să ţină mereu seama de contextul cultural al timpului în care vorbeşte şi căruia i se adresează, să se exprime în el şi să-l valorifice. În acest sens, păr. D. Stăniloae afirmă că "ne-am silit să înţelegem învăţătura Bisericii în spiritul Părinţilor dar, în acelaşi timp să o înţelegem aşa cum credem că ar fi înţeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracţie de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de al lor". Mesajul dogmatic trebuie deci înţeles "atât în virtutea unei acţiuni care porneşte de la Dumnezeu la om, cât şi în virtutea unei mişcări care porneşte de la om la Dumnezeu" (D. Popescu, *Teologie şi cultură,* pag. 43). Altfel, Dogmatica riscă să rămână o Dogmatică a trecutului, depăşită, aşa cum s-a întâmplat adesea mai ales în teologia apuseană.

Raportul Dogmaticii cu celelalte discipline teologice

Dogmatica stă în legătura cea mai strânsă, în primul rând cu celelalte discipline ale teologiei sistematice: Teologia fundamentală, Mistica, Apologetica, Morala, Misiologia şi Ecumenismul.

Teologia fundamentală nu este altceva decât prezentarea şi argumentarea strict raţională a adevărurilor fundamentale de credinţă; ea este deci o "Dogmatică" mai simplă, la nivelul comun, cu limbajul, metodele şi argumentele ştiinţelor laice.

Mistica constituie sensul şi finalitatea Dogmaticii, adică întâlnirea, experimentarea vie şi personală a lui Dumnezeu, împroprierea dogmelor în chipul cel mai viu, fiinţial. Căci viaţa în Dumnezeu nu este un sentimentalism ci o cunoştinţă certă, precisă şi organică a Binelui suprem, identic cu Adevărul: "Calea Adevărul şi Viaţa".

Apologetica este şi ea tot o "Dogmatică" dar mai precis şi mai clar intenţionată în deosebirea faţă de celelalte culte, căutând să evidenţieze mai pregnant şi mai tranşant adevărul dogmatic al Bisericii Ortodoxe şi deosebirea de celelalte credinţe.

Morala poate fi denumită ca fiind concluzia imediată, dimensiunea practică sau punerea în aplicare a învăţăturilor dogmatice. Ea se aseamănă cu Mistica în conţinut dar se deosebeşte prin nivelul de împropriere al acestui conţinut: Morala constă în vieţuirea dogmelor de către orice credincios, pe când Mistica oferă şi înseamnă finalul, încoronarea acestei trăiri prin întâlnirea cu Dumnezeu la nivelul desăvârşit, al sfinţilor.

Misiologia şi *Ecumenismul* au nevoie de Dogmatică pentru că numai o legătură, o apropiere între culte bazată pe adevăr, adică pe adevărul dogmatic, are forţa şi certitudinea dăinuirii. Aceasta este condiţia primordială pentru un ecumenism realist şi durabil. Dogmatica oferă temelia cea mai sigură şi mai proprie şi dovedeşte că numai adevărul precis, ne-relativizat înseamnă certitudine şi durată.

Disciplinele biblice ale *Vechiului şi Noului Testament* sunt fundamente esenţiale ale Dogmaticii pentru că dovedesc că Dogmatica ortodoxă nu este un produs, o speculaţie a unor teologi inspiraţi sau interesaţi şi nici o dezvoltare istorică a Bisericii, ci este expresia cea mai fidelă şi mai deplină a învăţăturii

biblice, transmisă viu şi înţeleasă desăvârşit numai în Biserică, prin Sf. Tradiţie.

Disciplinele istorice ale *Istoriei Bisericii universale, Bizantinologiei şi Patrologiei* prezintă pe larg şi dovedesc că toate dogmele Bisericii sunt învăţătura creştină fidelă şi consecventă de la început, de la Mântuitorul şi sfinţii Apostoli până azi. Ele dovedesc că Biserica a fost depozitara ei, a avut conştiinţa acestei responsabilităţi, le-a păstrat, cultivat şi transmis în duhul şi viaţa lor deplină peste timp. Istoria Bisericii Române arată că învăţătura dogmatică de astăzi a Bisericii a fost credinţa dintotdeauna a creştinilor români, identică cu credinţa Bisericii primare şi apostolice; ea nu reprezintă şi nu conţine nici un adaos sau inovaţie iar generaţiile de credincioşi au depus permanent şi identic mărturie de fidelitate faţă de această credinţă primară; atât de mult, încât a devenit legea fundamentală a vieţii lor, unind într-o îmbinare unică dimensiunea istorică şi cea veşnică a vieţii naţionale. În acest fel, disciplinele istorice se constituie ele însele, prin autoritatea şi forţa generaţiilor de credincioşi validate de timp, într-un argument dogmatic copleşitor pentru justeţea învăţăturii Bisericii.

Dogmatica are legături şi cu disciplinele teologiei practice. Canoanele şi legiuirile *Dreptului bisericesc* se întemeiază toate pe dogmele fundamentale ale Bisericii, pe care le confimă, le exprimă şi le cultivă. În acest fel, se evidenţiază faptul că esenţa canoanelor şi a dreptului bisericesc ortodox se întemeiază pe autoritatea învăţăturii de credinţă dumnezeieşti şi nu sunt doar expresia unei utilităţi sau tradiţii bisericeşti. *Catehetica, Omiletica şi Pedagogia Ortodoxă* nu expun numai nişte principii generale vag-creştine, ci se întemeiază pe dogme precise, se încadrează în ele şi le promovează prin mijloacele lor specifice. O legătură deosebită, unică, o are Dogmatica ortodoxă cu *Tipicul, Liturgica şi Muzica*. În niciun alt cult creştin, actele de cult nu sunt aşa de dense şi de bogate în conţinut dogmatic. Cultul ortodox este cel mai "dogmatizat" cult creştin. Orice act de cult, oricât de mic, este expresia specifică şi precisă a unui conţinut dogmatic profund. În acest sens, deşi cultivă şi aspectul estetic, se poate spune în sensul cel mai sublim că întreg cultul ortodox nu este decât o "Dogmatică" cântată.

Având în vedere necesitatea unei introduceri în Dogmatică, manualul de faţă se compune din două părţi:

I. Dogmatica generală

II. Dogmatica specială

Prima parte o numim în mod convenţional *"Dogmatica generală"*;

trebuie să spunem însă, de la început, că de fapt ea se numeşte în termeni strict tehnici "Teologia fundamentală", fiind disciplina care argumentează exclusiv raţional, fără ajutorul credinţei, adevărul şi valoarea religiei creştine. Ea este un fel de introducere în Dogmatica propriu-zisă.

Abia *partea a II-a*, numită *"Dogmatica specială"* este Dogmatica propriu-zisă şi ea se deosebeşte de Teologia fundamentală (sau "Dogmatica generală"), prin aceea că se adresează expres celor credincioşi, presupunând credinţa ca o realitate şi temelie deja subînţeleasă în persoana adresanţilor.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Tiparul tipografiei arhid., Sibiu, 1943

DUMITRU STĂNILOAE, *Poziţia d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism şi Ortodoxie*, Sibiu, 1942

PETRU REZUŞ, *Tradiţia dogmatică ortodoxă*, Tiparul tipografiei arhid., Caransebeş, 1939

PETRU SVETLOV, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, vol. I, traducere de Constantin Tomescu şi S. Bejan, Chişinău, 1935

DOGMĂ, TEOLOGUMEN, OPINIE TEOLOGICĂ

Cuvântul *dogmă* însemna iniţial, în vorbirea comună, "părere", sau "opinie" iar în înţeles social "decret" sau "poruncă" (cf. II Macabei 10, 8; Daniil 6, 8-9; F.Ap. 14, 4). În limbajul creştin a primit înţelesul de adevăr absolut, imuabil; acest sens l-au dat pentru prima dată Sf. Ignatie Teoforul ("dogmele Domnului şi ale Apostolilor", *Epistola către Magnesieni*, XIII), Sf. Iustin Martirul (*Apologia* I, 26), Sf. Irineu (*Epistula ad Florin*), Sf. Vasile cel Mare care comentează despre "dogmele teologiei" (*Despre Sf. Duh, XX)* şi "dogmele păstrate în Biserică" (*Despre Sf. Duh, XXVII)*, şi Sf.Grigorie de Nyssa, care vorbeşte despre "dogmele cereştii filosofii".

Dogma este un adevăr de credinţă revelat de Dumnezeu, formulat de Biserică, teoretic, imuabil şi necesar pentru mântuire. Dogma cuprinde deci cinci însuşiri sau condiţii esenţiale.

1. Dogma - *adevăr revelat*. Orice dogmă e revelată de Dumnezeu şi

deci categoric întemeiată pe Revelația dumnezeiască, cu temeiuri în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, condiția aceasta fiind indiscutabilă. Este înțelepciune divină și nu produs al minții, al capacității omenești.

Aceasta înseamnă că atât inițiativa cât și conținutul adevărului de credință pe care-l cuprinde le are Dumnezeu, prin revelație. El și-a ales anumite persoane cărora le-a transmis acest adevăr și care l-au exprimat apoi în limbaj omenesc, prin formularea lor personală specifică; însă Dumnezeu este autorul adevărului de credință și nu persoanele transmițătoare. Lor le aparține numai forma sau exprimarea.

2. Dogma este *formulată în Biserică*. Dogma e un adevăr de credință care, înainte de a fi proclamat ca dogmă, a fost învățat, mărturisit și afirmat categoric de Biserică și numai atunci când Biserica a considerat că e necesar, a fost proclamat oficial ca dogmă. Până la proclamarea oficială ca dogmă, adevărul de credință trece prin trei faze: a) *revelarea lui de către Dumnezeu*, prin aleșii Săi, într-o formă bogată și nedeterminată, în Biserică; b) *discutarea* lui amănunțită, mai mult sau mai puțin polemică, *în Biserică*; c) *proclamarea* lui ca dogmă, prin pronunțarea oficială, solemnă și definitivă a Bisericii.

În prima fază, adevărul revelat se află implicit sau explicit în Revelație, fără ca Biserica să activeze, să se pronunțe formal sau oficial asupra lui. În faza a doua, adevărul e discutat pe toate fețele, cercetat de cugetarea teologică, cu toate posibilitățile ei de cunoaștere, eventual e contestat de eretici. În sfârșit, în faza a treia, la capătul epuizării tuturor discuțiilor, Biserica se pronunță oficial, autoritativ și definitiv, în calitate de "stâlp și temelie" a adevărului.

Într-un sens, ca și despre Sf. Scriptură, se poate spune că Biserica e *proprietara dogmelor*: adică ea are meritul formulării, învățării, valorificării și transmiterii lor fidele și vii și nu un individ sau niște indivizi, oricât de geniali ar fi. Meritul și capacitatea acestora sunt reale numai în măsura în care sunt reprezentanți fideli ai Bisericii. Astfel, sf. Maxim Mărturisitorul afirma: "Eu n-am nici o dogmă a mea, ci cele de obște ale Bisericii sobornicești, pentru că n-am adăugat nici un cuvânt nou, care să se numească dogma mea!" (vezi "Viețile Sfinților", ianuarie 21, Editura Episcopiei Roman, 1993, p. 436)

3. Dogma - *adevăr teoretic, rațional*. Deși e un adevăr dumnezeiesc ce conține înțelepciunea dumnezeiască și nu e produsul inteligenței omenești, totuși orice dogmă e formulată rațional, logic și inteligibil. Orice formulare dogmatică trebuie să respecte regulile gândirii și exprimării logice. Orice

dogmă e şi un adevăr raţional, logic. Este adevărat că dogmele depăşesc raţiunea, ele sunt suprarraţionale, paradoxale, dar nu nerraţionale, nu absurde sau nelogice. Aici este necesar să remarcăm *caracterul* în general *paradoxal* al dogmelor. Aşa cum vom arăta la învăţătura creştină despre energiile divine necreate, de fapt toată existenţa se întemeiază pe paradoxuri şi se poate spune că însuşi Dumnezeu, incomunicabil ca esenţă dar imanent ca energie susţinătoare a lumii, este Paradoxul Suprem. Prin urmare, nu putem prinde ceva adevărat, bogat din adevărurile dumnezeieşti decât numai în formule paradoxale. Este demn de reţinut că în general teologia ortodoxă excelează în exprimări antinomice, adică paradoxale. Deşi orice analogie este improprie şi riscantă pentru a putea exprima relaţia dintre Dumnezeu şi om, cea mai potrivită analogie este relaţia tată-fiu, pentru că e singura care prezintă o autoritate prin iubire.

Deşi am spus că sunt adevăruri teoretice, trebuie să adăugăm că ele sunt menite să fundamenteze şi să genereze viaţa morală autentică în Duhul lui Dumnezeu. Adevărata Dogmatică trebuie să treacă în Morală; adică învăţătura autentică trebuie trăită, experimentată, valorificată, căci numai aşa se validează ca fiind autentică. Tot aşa, adevărata Morală trebuie să treacă în Dogmatică, adică să-şi întemeieze fidel şi desăvârşit toată experienţa, lucrarea, sensul şi reuşita numai pe dogmele creştine. De altfel, tradiţia ortodoxă n-a făcut niciodată separaţie între experienţa personală a tainelor dumnezeieşti şi dogmele afirmate de Biserică.

4. Dogma - *adevăr imuabil*. O dogmă proclamată oficial nu se mai poate schimba în conţinut niciodată; ea trebuie văzută "sub specie aeternitatis" - "cu ochii veşniciei". Adevărul dogmatic este etern. Lui i se poate aplica afirmaţia "cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece". Nu există o dezvoltare a dogmelor în sine, o schimbare a conţinutului dogmelor, există doar o schimbare a explicării, comentării dogmelor, o explicare a Dogmaticii creştine. Aşadar, orice dogmă este absolut imuabilă în ea însăşi, în esenţa şi în conţinutul ei, fără nici o prefacere, fără nici o schimbare; pentru că este adevăr divin care vine de la Dumnezeu şi se referă la Dumnezeu.

În acelaşi timp, trebuie să observăm că niciun adevăr de credinţă nu e dogmatizat în detalii, în ultimele sale amănunte. Dogmele sunt formulări destul de generale, însă limpezi şi suficient de precise în ce priveşte elementele lor de bază. De aceea, în prezentarea lor, în cunoaşterea şi înţelegerea, în

teologhisirea lor, se poate vorbi de un progres formal al lor, în sensul că mereu se pot scoate alte şi alte înţelesuri şi valori din conţinutul lor infinit de bogat.

5. Dogma - *necesară pentru mântuire*. Orice dogmă e absolut necesară pentru mântuire. De aceea, Biserica n-a formulat dogme pentru toate adevărurile de credinţă revelate, pentru că unele sunt absolut necesare dar altele nu. Dogma este un adevăr vital pentru om. Este adevăr şi înţelepciune, dar este mai ales viaţă ce exprimă atât realitatea lui Dumnezeu cât mai ales oferă viaţa lui Dumnezeu. Dacă n-ar fi necesare pentru mântuire, dogmele ar fi numai o filosofie religioasă. De aceea, ele nu sunt nici super-cultură sau super-filosofie şi nici super-cunoaştere, ci adevărata cunoaştere, singura care oferă pe Dumnezeul cel viu.

Întrucât Biserica învaţă că dogmele sunt adevăruri de credinţă imuabile, definitive şi absolut necesare pentru mântuire, s-au ridicat unii teologi protestanţi care au contestat dogmelor aceste însuşiri, afirmând că Mântuitorul Hristos n-a învăţat şi pretins nici o dogmă ci numai o învăţătură morală, legea iubirii, singura care mântuieşte; dogmele, după ei, ar fi fost inventate mai târziu de Biserică, pentru a-şi întări autoritatea. Trebuie să ne amintim aici că însuşi Mântuitorul a arătat că "aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (Ioan 16, 3), iar Sfântul Maxim Mărturisitorul prezintă "poarta Bisericii, înconjurată de turnuri, adică de învăţăturile dogmelor dumnezeieşti...arătând că cei ce vor să creadă drept trebuie să intre înăuntrul unghiului, adică în Biserică, prin întăriturile acestea şi să fie apăraţi de ele" (*Răspunsuri către Talasie,* 48, în "Filocalia", 3, p. 169).

Dogmele sunt imuabile, absolute, pentru că adevărul însuşi e imuabil şi nu poate fi relativizat. Pentru că orice adevăr, dacă e relativ, nesigur sau modificabil, lasă omul în relativitate şi devenire, supus adică legilor care guvernează lumea materială şi pot duce la neant. Numai Adevărul fix şi definitiv îl poate ridica pe om deasupra acestor legi. De altfel, orice adevăr, precizarea adevărului în sine, nu înseamnă restrângerea libertăţii celui care-l experimentează. Dimpotrivă, abia siguranţa şi precizia unui adevăr îl statorniceşte pe cunoscător în certitudinea libertăţii. Nu un adevăr relativ, imprecis, neclar, ci numai Adevărul exact şi sigur ne face liberi (cf. Ioan 8, 32).

Teologumenul *(to theologoumenon)*

Este acea afirmație sau formulare teologică cu temeiuri în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, cu circulație și autoritate largă în lumea teologică, dar care nu întrunește consensul unanim și mai ales n-a fost formulat oficial de Biserică. Exemplu: numărul de nouă al cetelor îngerești.

Opinia teologică *(opinio theologica)*

Este formularea teologică aparținând unui teolog important, de autoritate, dar cu insuficiente temeiuri în revelația dumnezeiască, cu circulație restrânsă în lumea teologică și fără formularea oficială în Biserică. Ex.: momentul instituirii Sfântului Maslu, motivul înclinării primilor oameni spre păcat, pe care Sfântul Vasile îl numea "abulia", lene, amorțeală a voinței, o alterare, o delăsare a vigilenței originare.

Dogmatica se bazează fundamental pe dogme dar, întrucât trebuie să-și exprime atitudinea în toate problemele de credință, ea se folosește și de teologumene și opinii teologice, în măsura în care acestea nu contrazic dogmele. Raportul dintre ele l-a formulat Sf. Ciprian astfel: "in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas".

Locul dogmelor, teologumenelor și opiniilor teologice în cadrul Dogmaticii creștine poate fi înțeles cumva prin *analogia cu o clădire:* dogmele sunt temelia, stâlpii și grinzile, teologumenele sunt țiglele, ferestrele și ușile, opiniile teologice sunt tencuiala și podoaba exterioară a casei Dogmaticii. Temelia și stâlpii constituie garanția identității neschimbate a casei; celelalte, chiar dacă ar suferi unele modificări, nu schimbă nimic esențial din clădirea puternică, frumoasă și neclintită în sine însăși.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Noțiunea Dogmei*, în revista "Studii Teologice", nr. 9/1964

PETRU REZUȘ, *Desvoltarea dogmatică*, Cernăuți, 1938

NICOLAE CHIȚESCU, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1959

NICOLAE CHIȚESCU, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei confesiuni*, în "Ortodoxia", nr. 4/1955

CORNELIU SÂRBU, *Spiritul doctrinar ortodox, catolic și protestant*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1955.

LEONCE de GRANDMAISON, *Le dogme chrétien*, Beauchesne, Paris, 1928.

PETRU SVETLOV, *Învățătura creștină în expunere apologetică I*, Chișinău, 1935.

SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăgușin, Editura Anastasia, București, 1999.

PAVEL FLORENSKI, *Dogmatică și dogmatism*, trad. de Elena Dulgheru, Editura Anastasia, București, 1998.

PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului biblic, București, 1996

ALEXANDER GOLITZIN, *Mistagogia experienței lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. de Ioan, I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

NIKOS MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. de Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997

HIEROTHEOS VLACHOS, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, trad. de C-tin Făgețan, Editura Sophia, București, 2000

BRIAN DAVIES, *Introducere în filozofia religiei*, trad. de Dorin Oancea, Editura Humanitas, București, 1997

JOHN BRECK, *Puterea cuvântului*, trad. de Monica Herghelegiu, Editura Institutului biblic, București, 1999

ANDREW LOUTH, *Desluşirea Tainei*, trad. de Mihai Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 1999

ORIGINEA RELIGIEI

Această problemă urmează să răspundă de fapt, la întrebarea dacă religia este revelată și transcendentă sau dacă are originea în lumea materială. Trebuie să spunem că, atunci când vorbim de religie, e absolut necesar să înțelegem *cei trei factori constitutivi* ai religiei autentice: 1) Dumnezeu ca ființă personală absolută 2) omul ca persoană, precum și 3) legătura liberă și inițiată de Dumnezeu, dintre ele. În acest sens, ne dăm seama că, potrivit concepției creștine, religia nu poate avea decât o singură origine, cea divină, revelată. Concepția creștină nu are mai multe variante; orice altă variantă care știrbește această unitate, din care lipsește un factor sau o parte a unui factor component, nu este religie autentică.,

În istoria gândirii omeneşti s-au format mai multe teorii care caută să explice originea religiei. Desigur că aceste teorii sunt în general necreştine şi de fapt anticreştine, materialiste, chiar ateiste pentru că religia nu poate avea decât o singură origine. Teoriile acestea se pot împărţi în *3 mari grupe:*

I. Evoluţioniste

II. Raţionaliste

III. Nativiste

În afară de acestea, mai există şi trei teorii secundare şi anume: teoria fricii, teoria sociologistă şi teoria refulării.

I. Teoriile evoluţioniste sunt acele teorii care socotesc că religia este un produs al istoriei, al lumii materiale, că a apărut ca un rezultat al evoluţiei societăţii omeneşti, aflată pe o anumită treaptă de dezvoltare. Aceste teorii presupun că religia a avut un început în istoria omenirii şi a existat un timp în istorie când oamenii nu aveau religie. Principalele teorii evoluţioniste sunt:

1. Animismul

2. Naturismul

3. Fetişismul

4. Totemismul

5. Tabuismul

1. Animismul ("anima, ae" - răsuflare, spirit).

Conform teoriei, omul primitiv a conceput *întreaga natură ca însufleţită*, locuită peste tot de spirite. Deci toate fiinţele şi obiectele din natură ar fi locuite de spirite, dar nu identice cu spiritele. Din aceasta, omul a conceput şi spirite superioare şi apoi o întreagă religie.

Animismul este cea mai veche, cea mai importantă şi mai puternică dintre toate teoriile evoluţioniste.

Susţinătorii principali ai acestei teorii au fost antropologul englez *Edward Tylor* (1832-1917), olandezul *C.P.Thiele* şi filosoful englez *Herbert Spencer* (1820-1903). Ei afirmă că omul primitiv avea tendinţa de a concepe toate lucrurile din natură ca vii, însufleţite, animate ("anima" = suflet), că ideea de spirit din om şi natură a dus la ideea de spirite libere, independente de lucrurile în care locuiesc, spirite care influenţează omul; pentru a le influenţa şi el, omul le-a arătat un cult, adică a născut religia. Animismul se bazează pe *două presupoziţii*:

a. că în timpul primordial al omenirii omul n-a avut religie,

b. că omul primitiv preistoric este identic cu primitivii din timpurile moderne, pe care i-au studiat animiştii şi şi-au întemeiat presupoziţiile.

Însă istoria nu atestă nicidecum existenţa unui timp al omenirii fără religie. Dimpotrivă, prezenţa certă, universală a religiei la toate popoarele primitive cunoscute exclude posibilitatea unui timp ateist în preistoria omenirii. Că omul primitiv a avut totdeauna religie se vede din cultul morţilor şi din desenele aflate în peşterile preistorice, toate având un caracter sacru, astăzi dovedit. Animiştii cred că omul primitiv n-a avut la început ideea de suflet; fenomenele, cauzele materiale care ar fi dus la formarea ideii de suflet ar fi fost respiraţia, umbra, bolile nervoase, somnul, visele şi moartea. Ideea de spirit nematerial nu se putea însă naşte din elemente materiale, precum cele amintite. Visele nu nasc religie ci ele, cele religioase, se nasc din viaţa religioasă, presupun deja religia. Acelaşi lucru se poate spune şi despre ideea de spirit separat sau umbră şi despre celelalte.

Pentru a popula natura cu spirite, omul primitiv trebuia să aibă mai întâi ideea de spirit, cel puţin a propriului său spirit. Întrucât animiştii, ca toţi evoluţioniştii de altfel, consideră că a fost un timp când omul nu avea nici religie, nici ideea de spirit, ei nu explică cum a obţinut omul primitiv această idee, pentru a popula cu ea natura. Presupoziţia că a obţinut-o sau a descoperit-o în timp este un non-sens; căci, pentru a-şi descoperi propriul suflet îi trebuia raţiune, putere de gândire şi de abstractizare, deci suflet. Numai sufletul poate descoperi şi percepe sufletul; deci omul avea deja suflet, avea dintotdeauna conştiinţa sufletului său.

2. *Naturismul.*

Susţine că omul primitiv a fost impresionat de *imensitatea şi măreţia naturii*. Aceste impresii puternice au creat în om *sentimentul imensităţii şi al infinitului*, ideea unor realităţi supramateriale, a unei Fiinţe supreme, infinite şi apoi celelalte idei religioase. Conform acestei teorii, omul a fost impresionat în mod plăcut de măreţia naturii; teoria nu concepe natura ca înfricoşătoare şi omul nu este terorizat de natură.

Exponentul principal al teoriei naturiste a fost Max Müller (1823-1900); alţi reprezentanţi au mai fost Jean Reville, Eduard von Hartmann (1842-1906) şi Otto Pfleiderer.

Max Müller crede că sentimentul religios a apărut din adorarea naturii, printr-un element material mai impresionant şi anume *focul* sau *lumina*. El

susține că "natura a fost pentru om marea surpriză și marea teroare, o minune și o enigmă perpetuă". Din această viziune i se pare firească senzația copleșitoare a infinitului care domină și din care s-a putut naște, firesc, religia.

Nouă ni se pare, dimpotrivă, că tocmai aplicând concepția evoluționistă, *omul primitiv nu s-a simțit copleșit de natură.* După concepția evoluționistă omul nu este decât o parte a naturii materiale; prin urmare, sentimentul lui firesc, permanent, trebuia să fie acela de a fi în elementul său în mijlocul naturii-mame. Naturismul folosește ideea de divinitate, vorbește despre ea, dar nu poate explica de unde a luat-o omul primitiv. Elementul constitutiv al unei religii nu este însă ceea ce pune natura în om, ci ceea ce pune omul în natură; foarte probabil deci, omul a proiectat pe Dumnezeu în natură și nu natura pe Dumnezeu în om. De altfel, chiar naturistul E. Hartmann afirmă că "*nu există religie fără ideea de Dumnezeu*". Influența naturii însă, oricât de puternică a fost, n-a putut duce singură la ideea de divinitate și la religie.

3. *Fetișismul.*

(de la cuvântul portughez "*feitiço*" - talisman, *obiect magic cu puteri supranaturale*, independente de voința și moralitatea purtătorilor, sau de vreun spirit din afară). Conform teoriei, omul primitiv neajutorat, slab în fața primejdiilor, simțind nevoia de a avea protectori, și-a făcut obiecte pe care le consideră magice, cu puteri supranaturale. De aici se dezvoltă ideea unei întregi religii magice.

Susținătorul teoriei fetișiste a fost francezul *De Brosses,* pe la 1760. El afirmă că "toate popoarele au trebuit să înceapă cu fetișismul și să treacă apoi prin politeism și monoteism". Fetișismul nu este însă o credință religioasă sau religie primară a omenirii, cum credea el, căci cele mai vechi triburi nu au fetișismul. Chiar acolo unde există, el nu a fost niciodată singura formă de religie; cu el au coexistat sau preexistat animismul, naturismul sau totemismul. Nici fetișismul nu se poate concepe fără ideea de spirit și divinitate, a cărei origine însă n-o poate explica.

4. *Totemismul.*

Numele provine de la cuvântul "*totam*" sau "totem" obiect sau ființă cinstită ca fiind strămoșul, *prototipul sau simbolul tribului primitiv*, la unele triburi indiene din America de Nord. În această calitate, totemul era o realitate sacră iar de la această idee s-ar fi ajuns la o întreagă religie, dezvoltată. Noi observăm însă că în realitate, totemismul a avut o funcție socială și nu religioasă.

Reprezentanții acestei teorii au fost *James G. Frazer* (1854-1941, care a retractat apoi), *Emile Durkheim* (1858-1917) *Salomon Reinach și Sigmund Freud* (1856-1939). Emile Durkheim consideră că totemul a fost semnul distinctiv, simbolul prin care un clan impunea asupra indivizilor ideea de autoritate, ca o putere deosebită, sacră. Din această sacralitate ar fi apărut apoi sentimentul religios și ideea de divinitate. Prin clanul-totem este de fapt adorată colectivitatea de către indivizi; așadar religia ar fi apărut din necesități sociale. Teoria totemistă a fost distrusă însă de etnologul Wilhelm Schmidt (1868-1954, în lucrarea: *"Originea ideii de Dumnezeu" - "Der Ursprung der Gottesidee")* care a dovedit că totemismul este o apariție târzie în omenire, neexistând tocmai la popoarele cu cea mai veche organizație socială, cum sunt pigmeii. Dimpotrivă, din analiza comparată a tuturor tipurilor culturale primitive, W. Schmidt a constatat existența universală, certă, a unui monoteism primordial, *"Ur-Monotheismus"*, denumit de Andrew Lange *"all-Fatherism"*.

Totemismul este o instituție socială și nu religie, pentru că în totemism omul consideră totemul ca egalul și prietenul său, nu ca pe ceva superior sau sacru. Dacă avem cumva elemente religioase în totemism, acestea au fost împrumutate din religia care exista deja.

5. *Tabuismul*

Este o teorie și o concepție strâns înrudită cu totemismul. Cuvântul *"tabu"* este de origine polineziană și înseamnă ceva *"deosebit", "separat" de lucrurile obișnuite*, marcat prin ceva distinctiv *și mai ales "interzis"*.

Tabuismul este de fapt *o variantă a totemismului*. În locul totemului avem tabu-ul, o persoană sau un obiect simbolic, separat, interzis și înzestrat cu o putere interioară magică. În acest element de inviolabilitate sau interdicție caută tabuiștii să explice originea religiei.

Reprezentantul principal al teoriei tabuiste a fost *Salomon Reinach*. Acesta considera religia ca "un ansamblu de tabu-uri care pun obstacol liberului exercițiu al facultăților noastre." Interdicțiile s-ar fi născut din instinctul de conservare și ar fi generat apoi religia.

Noi observăm însă că distincția între permis și nepermis nu este neapărat religioasă. Elementul de interzis nu este nicăieri elementul esențial al unei religii. Constatăm de fapt că ideea de interzis se naște din ideea de divinitate și nu invers. A reduce religia la un simplu ansamblu de tabu-uri înseamnă a elimina din ea tocmai ceea ce este esențial și specific, adică sacrul și ideea

de Divinitate personală. Tabuismul se înfățișează de fapt, ca și totemismul, tot ca un fenomen de origine socială, care presupune deja existența animismului și totemismului; deci nu este un fenomen primordial sau originar.

În **concluzie**, privitor la teoriile evoluționiste trebuie observat că:

Fiecare teorie evoluționistă *pleacă de la o realitate istorică, incontestabilă*. Este dovedit științific că popoarele primitive credeau că lumea e populată de spirite, erau impresionate de măreția naturii, aveau cultului totemului, aveau cultul acelor fetișuri. Însă trebuie să arătăm că *aceste realități istorice, materiale, nu puteau produce în sine idei religioase dacă nu existau mai dinainte*. Animismul presupune faptul că atunci când primitivii vedeau lumea populată de spirite, aceste spirite aveau deja o valoare religioasă. Se pune întrebarea: De unde aveau această valoare religioasă?, De unde ideea de spirite?

Este adevărat că natura îi copleșea pe primitivi, dar oricât de impresionantă ar fi realitatea materială, ea nu poate produce valori spirituale; acumularea cantitativă nu înseamnă obligatoriu și salt calitativ. Măreția materiei nu poate produce în sine valori nemateriale, opuse, supreme. Popoarele primitive aveau cultul totemului și fetișului, neîndoielnic, dar ne întrebăm: De unde a apărut ideea de puteri supranaturale cu care erau înzestrate aceste totemuri și fetișuri?. *Existența ideii acestor valori înseamnă existența unei idei religioase înainte de totemism și fetișism.*

Întrucât aceste teorii se bazează pe analogii, dăm și noi o analogie, care le contrazice: conform evoluționismului, embrionul și fătul uman reprezintă sau exprimă destul de fidel fazele de evoluție de la animalitate la umanitate. Prin urmare, conform acestor teorii, copilul e mai aproape de animalitate sau de perioada primitivă decât omul matur. Experiența ne arată însă că, dimpotrivă: copilul trăiește mai mult în lumea imaginației, în lumea ideală, decât în lumea concretă, materială. Iar maturizarea lui înseamnă tocmai slăbirea acelei lumi imaginare și invadarea în el a lumii materiale. Deci, avem de-a face cu trecerea de la ideal la material și nu invers, cum credeau evoluționiștii.

II. Teoriile raționaliste.

Acestea consideră că religia a apărut ca o invenție conștientă și voluntară, ca fiind *inventată de oameni, de rațiunea umană,* ca produs al unor persoane;

1. *Raționalismul istoric.*

Consideră că religia a apărut ca *invenție a unor preoți, conducători de stat* sau de trib, a unor personalități, *în scopul de a-și asigura dominația și conducerea* în societatea respectivă. A fost susținut de tiranul sofist Critias (sec. IV î.Hr.) și argumentat de *filosoful hedonist Evhemeros* (sec. IV î. Hr.) care susținea că a descoperit o inscripție pe insula Pancheea din Oceanul Indian ce pomenește toate numele zeităților grecești ca fiind de fapt regi ai insulei respective, divinizați apoi de urmași. Întâi, trebuie să arătăm că insula respectivă nu există, nefiind atestată nicăieri. Apoi, este adevărat că la popoarele vechi și mai noi conducătorii dețineau și funcții sacre, regele fiind de multe ori și mare preot. Regalitatea a fost considerată instituție sacră, însă nu ea a inventat sacralitatea ci a primit-o, pentru că exista deja ca să poată fi conferită. De altfel, încă din antichitate, filosoful Sextus Empiricus i-a dat replica lui Evhemeros, punând întrebarea: "Cei ce i-au zeificat pe primii regi, de unde au luat ideea de zei?"

Preoții și regii nu au putut inventa religia, pentru că însăși noțiunea de preot conține ideea de sacru și de religie. Deci nu se poate afirma existența preoției înainte de religie; trebuia să existe noțiunea și realitatea de religie, care să poată produce preoția și pe preoți.

2. *Raționalismul naturalist.*

Crede că religia a apărut prin *personificarea și zeificarea fenomenelor naturii.* Astfel, tunetul și fulgerul au fost denumite - Zeus, soarele - Apolo, marea - Neptun, etc. A fost susținut de filosofii antici Democrit, Empedocle și Aristotel. Răspunsul teologic este că, chiar și la religiile în care forțele naturii sunt personificate, totuși zeii sunt persoane distincte, încât forțele naturii apar numai ca și calități sau atribute ale zeilor.

3. *Raționalismul psihologic.*

Afirmă că oamenii, plecând *de la constatarea propriilor însușiri sufletești* (sentiment, rațiune, voință și putere de creație) au conceput *o Ființă supranaturală cu aceste însușiri spirituale maxime,* au abstractizat-o apoi și au absolutizat-o; omul i-a făcut pe zei "după chipul și asemănarea lui". Teoria a fost susținută de filosoful antic *Xenophanes din Kolophon* (cca. 580-480 î.Hr.) iar în timpurile moderne de filosoful german *Ludwig Feuerbach* (1804-1872).

Răspunsul teologic este următorul: este adevărat că în orice religie omul se aseamănă lui Dumnezeu sau este înrudit cu Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este conceput ca fiind Creatorul şi Părintele omenirii. Însă Dumnezeu, chiar dacă e asemănător cu omul, în orice religie este considerat ca o fiinţă cu totul altfel şi altceva decât omul (*"das ganz Andere"*)

III. Teoriile nativiste.

Consideră că ideile religioase sunt înnăscute omului. Aceste teorii sunt de două feluri: *a)* unele spun că *ideile religioase* sunt născute în om *clare, limpezi şi definitive*, de la început; *b)* altele spun că omul se naşte doar cu *predispoziţia religioasă de a-şi forma ideile religioase.* Învăţătura creştină se apropie de ultimul tip de teorie nativistă, pe care îl poate accepta în principiu.

Teoriile secundare

1. *Teoria fricii* (Lucretius: "Primo in orbe timor fecit deos").

Învaţă că omul a fost îngrozit de natură şi de fenomenele distrugătoare din ea. Au susţinut-o filosoful *Epicur* (341-270 î.Hr.), poetul şi filosoful *T.C. Lucretius* (cca. 99-55 î.Hr.) filosofii moderni *David Hume*(1711-1776) *Arthur Schopenhauer* (1788-1860) *raţionaliştii,* deiştii şi *materialiştii* în general. Teoria se bazează pe faptul, presupus, că în toate religiile există sentimentul de teamă, ca un element permanent şi dominant.

Teologia recunoaşte adevărul că în orice religie există un anume sentiment de teamă. Însă, cum foarte just a observat teologul german Rudolf Otto (1869-1937), nu e vorba aici de frica obişnuită, numită "*timor*", ci e vorba de o teamă sacră, cu totul deosebită în esenţă, denumită "*pavor sacer*". Noi adăugăm că Sfânta Scriptură a făcut demult această distincţie arătând că "frica Domnului e curată, luminează ochii" (Ps. 18, 8-9) şi "frica de Dumnezeu e începutul înţelepciunii" (Pildele lui Solomon 1, 7). De altfel, s-a remarcat din capul locului că, dacă frica ar fi generat religia, ar trebui să existe religii numai cu zeităţi negative, ceea ce istoria infirmă.

2. *Teoria sociologistă.*

Afirmă că religia este *un produs al societăţii,* întrucât a fost *necesară şi utilă* într-o anumită parte a istoriei. E susţinută de *E. Durkheim* (1858-1917). Dacă teoriile raţionaliste consideră religia invenţia conştientă a unor personalităţi, cea sociologistă o consideră ca imanentă, ca invenţie inconştientă a societăţii umane, ca produs istoric.

Concepția teologică răspunde că nu poate fi dovedită funcția pur utilitaristă, ca necesitate socială, a religiei. Este adevărat că religia prin principiile ei promovează viața și unitatea socială, însă aceasta nu constituie esența religiei. Esența religiei este legătura omului cu Persoana absolută, transcendentă, cu Dumnezeu. Deși societatea și-a creat ea însăși legile și principiile, inclusiv o morală socială după care poate să funcționeze, totuși acestea n-au înlocuit religia, dimpotrivă; pentru că religia este mult mai mult. Ea oferă transcendentul nu imanentul, pe care nu-l produc nicidecum naturalul, istoria sau societatea.

3. *Teoria refulării.*

Promovată de medicul austriac *Sigmund Freud* (1856-1939), afirmă că toate valorile spirituale ale omului nu reprezintă altceva decât transfigurarea, respectiv refularea instinctului de *libido* (instinctul sexual).

În lucrarea "*Totem și Tabu*", Freud crede că explică apariția sentimentului și ideii de sacru prin teoria sa asupra "*refulării*" sexuale și cea a "*complexului lui Oedip*"

Instinctul sexual, fiind esențial, primordial și irepresibil, după Freud, i-a împins pe fiii din familia primitivă să-și ucidă tatăl, stăpân absolut al familiei, pentru a-i poseda femeile. Apoi, printr-o reacție sufletească inexplicabilă, simțind respect pentru tatăl ucis, l-au consumat într-un ospăț "sacru" rămânând totuși cu povara sufletească pentru crima săvârșită, așa numitul "complex al lui Oedip" (după numele eroului din tragedia lui Sofocle, care și-a ucis tatăl și s-a căsătorit cu propria mamă). De aceea, ei și-au impus de atunci anumite restricții sexuale, și-au "refulat" adică libidoul, forța sexuală, convertindu-l în activități spirituale precum cultura, arta sau religia. Teoria lui Freud se bazează pe unele presupoziții, negate azi de știință. Astfel, *stadiul de promiscuitate primitivă,* imaginat, este infirmat de cercetările ultime, care dovedesc că forma de conviețuire umană primordială a fost monogamia și după aceea au apărut poligamia și poliandria, ca o degenerare. De asemenea, *canibalismul* nu este atestat la popoarele cele mai primitive ci a apărut mai târziu. Teoria refulării a impresionat în mod foarte puternic la vremea ei, pentru că a scos în evidență caracterul esențial al sexualității omului și a făcut introspecții psihologice profunde; astăzi se dovedește însă depășită, chiar dacă are încă destui adepți.

Greșeala tuturor acestor teorii este că, deși pleacă de la realități obiective, adevăruri incontestabile, istorice, le absolutizează și în final le denaturează și le falsifică.

Teologia nu poate accepta, desigur, concepția evoluționistă a originii religiei, pentru că aceasta neagă crearea lumii și a omului de către Dumnezeu.

Conform teologiei, tot ceea ce există a fost adus de la nefiinţă la fiinţă de către Dumnezeu; deci nimic nu există de la sine şi prin sine, chiar dacă toate cunosc apoi şi o evoluţie. Dar ea nu acceptă nici o concepţie creaţionistă fixistă, conform căreia religia ar fi un dat impus, din afară, omului de către Dumnezeu. Originea religiei stă în esenţa chipului divin din om, "chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", dat creaţional. Ea ţine de taina persoanei, de faptul că omul este funciar o fiinţă religioasă. Este o constatare primordială, impusă de toată experienţa umană, că sacrul este componenta esenţială, fundamentală a conştiinţei şi spiritului uman, că omul nu mai poate fi conceput şi definit decât ca "homo religiosus" (cf. Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*.)

Bibliografie

PETRU REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală,* Caransebeş, 1942

IOAN GH. SAVIN, *Fiinţa şi origina Religiei*, Tipografia "Astoria", Bucureşti, 1937

IRINEU MIHĂLCESCU, *Teologia luptătoare,* Editura Episcopiei Romanului, 1994

ILARION FELEA, *Religia iubirii*, Editura mănăstirii Runc, 1994

WILHELM SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I-XII, Wien, 1955

SIGMUND FREUD, *Opere,* vol. I-XII Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991-2000

FIINŢA RELIGIEI

Când vorbim de fiinţa sau esenţa religiei *nu mai avem în vedere originea religiei*. Fie că plecăm de la ideea originii relevate, fie că o socotim un produs uman, se pune mai departe întrebarea: "*În ce constă de fapt, religia?*". Este religia sete de cunoaştere a omului, dorinţă de iubire, voinţa de a face binele, setea de desăvârşire? La această întrebare s-au formulat răspunsuri care pot fi grupate în patru teorii:

1. Teorii intelectualiste

2 Teorii sentimentaliste

3. Teorii voluntariste

4. Teorii esteticiste

1. Teoriile intelectualiste.

Afirmă că în om impulsul primordial, esențial este acela de *a cerceta și înțelege cauza lucrurilor până la ultima cauză,* cea supremă sau dumnezeiască, de a cunoaşte răspunsul la marile întrebări ale vieții. Teoria intelectualistă se poate întemeia biblic pe cuvântul "Aceasta este viața veşnică, ca să te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu" (Ioan 17, 3). Cu alte cuvinte, teoriile intelectualiste consideră că Dumnezeu este în primul rând *Adevărul absolut,* iar religia constă în setea de a cunoaşte adevărul absolut, adică pe Dumnezeu. Astfel, istoricul german al religiilor *Max Muller* (1823-1900) afirmă că setea de cunoaştere l-a dus pe om la setea de infinit, la Dumnezeu, persoana infinită, supremă. Adepții teoriei mai sunt filosofii G. *W. Hegel* (1770-1831), *A. Schopenhauer* (1788-1860) și alții.

Max Müller, principalul susținător al teoriei intelectualiste, afirmă că sentimentul religios a fost generat de "infinitul nemărginit, sensibilizat în lumina bolții cereşti". Coincidența dintre numele divinității supreme și cuvântul *lumină-cer* în cele mai multe religii constituie, după el, însăşi concretizarea ideii de infinit.

Teoria intelectualistă a fost combătută de Max Scheler (1874-1928), autorul unei teorii psihologiste care depăşeşte reducționismul teoriei intelectualiste, arătând că religia nu este o simplă cunoaştere ci un act de mântuire, *renaştere* (Wiedergeburt) și chiar *îndumnezeire* (Vergottung). Însă și Max Scheler a deviat, făcând din religie un act moral subiectiv, nedeterminat. De asemenea, teoria intelectualistă a fost combătută cu o violență extremă de teologia protestantă dialectică, în prima jumătate a secolului XX, care a negat complet orice eficiență și rost al rațiunii în actul religios (prin exponenții ei principali, K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten). Teologia dialectică afirmă că tot ceea ce ține de Dumnezeu este supra-logic și neinteligibil iar ceea ce ține de om este opus și fără nici o șansă de a accede pe cale rațională la divin, decât pe calea credinței. Practic, omul are de ales între două adevăruri: adevărul divin și adevărul uman, aflate în opoziție ireductibilă.

Față de teoria lui Max Müller noi observăm că ideea de infinit este destul de vagă și imprecisă pentru a explica, singură, un sentiment atât de profund și personal ca sentimentul religios. Religia e mai mult decât setea de cunoaştere, ea cere un Dumnezeu personal. Religia nu este numai speculație și cunoaştere, ea este simțire și viață. După teoria intelectualistă, religia ar fi

numai o necesitate și o satisfacție intelectuală. Specificul religios depășește însă simpla cunoaștere "intelectuală", el e ceva cu mult mai mult. Simplul fapt că religia trăiește și astăzi alături de știință arată faptul că ea are sensuri mai profunde și mai cuprinzătoare decât numai cunoașterea. Religia nu înseamnă atât necesitatea de a cunoaște cât *necesitatea de a vieții împreună cu Persoana Supremă.*

Iar față de atitudinea antiintelectualistă a lui Max Scheler și a teologiei dialectice, trebuie să remarcăm că religia nu este nici o simțire subiectivă imprecisă, nici nerațională. Religia constă în primul rând în *afirmarea precisă, rațională și definitivă a unui Adevăr personal suprem,* în legătură cu celelalte adevăruri care constituie elementele ei esențiale. Ea nu se poate dilua în relativ și nedeterminat.

2. Teoriile sentimentaliste.

Acestea consideră că religia este expresia afectivității omenești și constă de fapt în *sentimentul dependenței omului de Dumnezeu,* în setea de iubire a omului, dorința de a ajunge la iubirea supremă, dumnezeiască. Cel mai puternic susținător e germanul *E. D. Friedrich Schleiermacher* (1768-1834). Religia, conform acestei teorii, înseamnă contopirea omului cu infinitul, nevoia lui esențială de a-și împlini instinctul de dependență față de iubirea supremă. Omul ar fi în esența lui iubire, ca și componentă fundamentală a spiritului uman, iar exprimarea religioasă a omului, valorificarea ei, nu poate consta decât în acest sentiment de căutare și unire cu Persoana iubitoare supremă.

Schleiermacher a definit religia ca pe "*sentimentul de absolută dependență* (schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl) pe care-l simțim *în fața acestui infinit necunoscut* care este Dumnezeu". El crede că autentica și desăvârșita conștiință religioasă înseamnă "a transpune în veșnicie ceea ce este temporal, a privi finitul ca infinit și prin aceasta a trăi fără reflexie, în acea stare de naivitate naturală...." (*"Cuvântări despre religie"*). El a pornit de la premisa că sentimentul este esența vieții sufletești în general și a celei religioase în special. Îi revine într-adevăr meritul de a fi combătut raționalizarea și abstractizarea religiei, arătând că religia este trăire, suflet și viață. Noi înțelegem că sentimentul este inerent faptului religios, că este esențial și face legătura între rațiune și voință. Dacă rațiunea poate fi strict teoretică, pasivă, iar voința uneori slabă, sentimentele apar mai impresionante, mai intime și mai adânci. Ele par

să exprime mai exact, mai profund, mai specific, eul şi sufletul nostru, sunt parcă mai specifice şi mai reprezentative. Ele individualizează parcă persoana mai mult decât cugetarea şi voinţa. Totodată însă, fără raţiune sentimentul e orb şi fără sens, iar fără voinţă e diluat, simplu sentimentalism.

Mai important este însă de remarcat faptul că *un Dumnezeu necunoscut nu poate fi element al religiei* iar sentimentul de "absolută dependenţă" pe care-l naşte acest infinit necunoscut nu poate fi sentiment autentic religios. *Fără un Dumnezeu cunoscut nu există sentiment religios.*

3. Teoriile voluntariste

Conform lor, voinţa este facultatea spirituală fundamentală a omului. Esenţa religiei constă în moralitate, în înţelegerea şi deosebirea binelui de rău, în *promovarea consecventă a binelui şi setea de a atinge Binele suprem.* Susţinătorul principal este filosoful german *Immanuel Kant* (1724-1804). El consideră că în fiecare om există legea morală, fapt dovedit prin conştiinţa morală, care este autonomă. Această lege morală se impune în conştiinţa fiecărui om printr-un "*imperativ categoric*": "Aceasta trebuie să faci, aceasta nu trebuie să faci!" Plecând de la legea morală, de la faptul că morala este imperativă pentru orice om, Kant fundamentează pe el religia, adică nevoia de a face binele consecvent, în vederea Binelui suprem. Remarcăm neapărat aici că nu religia se întemeiază pe morală ci morala pe religie şi că, deşi morala e parte componentă a oricărei religii, sfera religiei e mult mai largă decât a moralei. Astfel, există oameni nereligioşi care pot fi socotiţi morali ca şi conduită în lume. Iată deci că morala nu se identifică complet cu religia.

Este adevărat că voinţa exteriorizează şi concretizează sentimentul religios, îl fereşte de sentimentalism şi subiectivism; fără ea, religia ar fi o filozofie religioasă sau o artă. Însă, religia nu poate fi redusă numai la morală, pentru că morala nu are autoritate fără un temei absolut. Principiile morale nu pot fi de la sine, sau de la raţiunea umană limitată şi subiectivă, ele sunt absolute şi valoroase numai dacă emană din Autoritatea personală supremă. *Moralitatea nu este scop, în cadrul religiei, ci numai mijloc.*

4. Teoriile esteticiste

Acestea susţin că Dumnezeu este în primul rând Frumuseţea, Sfinţenia supremă, şi că în om tendinţa spirituală fundamentală este cea moral-estetică,

dorința de frumos, de a se împlini ca persoană morală, setea de a atinge frumusețea supremă. Adepți ai teoriei esteticiste sunt filosofii germani *G.E. Lessing* (1729-1811), *W. Wundt* (1832-1920), *J. G. Herder* (1744-1803), *L. Feuerbach* (1804-1872) și poeții *Fr. Schiller* (1759-1805), și *J. W. von Goethe* (1749-1832). Goethe afirma: "Cine are arta și știința, acela are și religie", iar D.Fr. Strauss (1808-1874), credea că arta poate înlocui religia. Teoriile esteticiste pleacă de la constatarea obiectivă a esteticului în religie. Existența lui în religie este indiscutabilă, dar conținutul religiei nu constă numai în el, nu poate fi redus la estetic. Dacă dimensiunea estetică ar dispare din religie, aceasta nu și-ar pierde esența sau existența. Raportul real cu Dumnezeu este religie și nu artă iar religia nu este un cult al principiilor estetice ci cultul Persoanei absolute, care este însă și Frumusețea supremă, ca atribut necesar. Este adevărat că în om există tendința de a cultiva, a atinge Frumusețea supremă, dar aceasta nu este singura ci numai una din componentele spiritului uman.

Concluzii:

Toate cele patru teorii despre religie, *pornesc de la o componentă spirituală reală și fundamentală a sufletului omenesc.* Punctele de plecare ale fiecărei teorii sunt realități incontestabile. Este clar că Dumnezeu este Adevărul, Înțelepciunea supremă, că setea de cunoaștere este componentă fundamentală a sufletului omenesc și a religiei, în general. La fel, se impune faptul că Dumnezeu este persoană iubitoare supremă, că iubirea stă în centrul sufletului omenesc și legătura Dumnezeu-om nu poate să nu fie decât setea de cunoaștere, de a iubi Persoana supremă.

Dumnezeu nu poate să nu fie Binele suprem; a tinde spre Dumnezeu e sinonim cu a face binele permanent, și a dori să atingi binele suprem. Toate acestea înseamnă a dori desăvârșirea, frumusețea, sfințenia. Teoriile respective le exprimă cu o finețe și pătrundere, uneori remarcabile. Aceste realități și tendințe spirituale ale omului sunt componente fundamentale ale religiei, dar nu fiecare separat, ci toate la un loc. Religia autentică le cuprinde pe toate patru. A pune accent numai pe una în detrimentul celorlalte înseamnă a reduce religia, a o minimaliza și chiar a o deforma. Așa după cum spiritul omenesc nu poate fi redus la sentiment, voință sau iubire de frumos și nici la suma lor, el fiind o sinteză superioară a acestor însușiri, tot așa și *religia este sinteza superioară a componentelor menționate.*

Bibliografie

PETRU REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală*, Caransebeş, 1942

PETRU REZUŞ, *Învăţătura despre fiinţa religiei din punct de vedere interconfesional,* în revista "Ortodoxia", nr. 1/1958.

IOAN GH. SAVIN, *Fiinţa şi origina Religiei,* Bucureşti, 1937.

MIRCEA ELIADE, *Tratat de istorie a religiilor,* Editura "Humanitas", Bucureşti, 1992.

RELIGIA ŞI MORALA

La teoria voluntaristă asupra fiinţei religiei, am văzut că unii cugetători consideră că religia se identifică cu morala sau se întemeiază pe morală. Am spus că sfera religiei cuprinde în sine şi morala, dar sfera ei este mai mare decât a moralei. Raportul dintre religie şi morală e asemănător cu *raportul* dintre *Dogmatică şi Morală*, dar şi cu *raportul* dintre *credinţă* şi *faptă.* Dacă Dogmatica cuprinde învăţături de credinţă, morala înseamnă aplicarea lor în practică, după cum fapta bună nu este altceva decât expresia practică a credinţei active.

Şcoala sociologică a dovedit, prin cercetări, că la toate popoarele primitive credinţele religioase sunt anterioare preceptelor morale, că morala se întemeiază pe religie.

Din punct de vedere psihologic, trebuie să arătăm că, deşi religia şi morala sunt două realităţi apropiate, totuşi în viaţa socială pot fi şi separate, despărţite. Astfel, în istorie au fost religii cu morală inferioară, vulgară, cum există şi sisteme morale fără idei religioase.

Astfel de sisteme morale filosofice au fost: *morala utilitaristă* (formulată de J.Stuart Mill), *morala evoluţionistă* (H. Spencer, E. Haeckel), *morala pozitivistă* (A. Comte), *morala senzualistă* (Epicur, J. Locke), *morala naturalistă* (J.J. Rousseau, A. Smith), *morala sociologistă* (E. Durkheim, L. Brühl), *morala autonomă* (I.Kant), *morala egoismului* (Max Stirner), *morala vitalistă*, a forţei, (Fr. Nietzsche), *morala pesimismului* (A. Schopenhauer)

sau *morala inconştientului* (E. von Hartmann).

Concepţiile reducţioniste privitoare la raportul religie-morală consideră ori:

a) că religia este identică cu morala, că implică în sine morala. Adepţii sunt cei care susţin teoria voluntaristă a esenţei religiei. Oricât de înrudite sunt, nu sunt identice, întrucât religia mai cuprinde şi altceva în afară de morală.

b) că se deosebesc foarte mult, sunt realităţi atât de deosebite, încât *sunt separate*; ceea ce s-ar putea dovedi prin faptul că există religii cu morală slabă şi sisteme morale fără religie. Este adevărată constatarea istorică că există religii cu morală inferioară, dar noi spunem că acestea nu sunt autentice, ci degradate, false.

Autenticul raport între religie şi morală nu poate fi constatat decât dacă avem atât o religie cât şi o morală superioară. Istoria omenirii arată că există destule religii superioare pentru a ne convinge că acestea sunt autentice. Argumentele adepţilor teoriilor reducţioniste sunt insuficiente, nesemnificative.

Învăţătura Bisericii afirmă în rezumat următoarele:

1. Religia şi morala sunt două realităţi deosebite, două *aspecte spirituale distincte*, fiecare cu specificul propriu.

2. Deşi sunt realităţi distincte şi nu sunt identice, religia şi morala stau într-un *raport* special, ce nu e *nici de coordonare, nici de subordonare*.

3. Legătura sau raportul lor ar putea fi definit: amândouă *se implică, se condiţionează şi se influenţează reciproc*.

4. Deşi teoretic sunt distincte şi separabile, practic în *viaţa spirituală* autentică sunt *inseparabile*.

5. Atât religia cât şi morala îl socotesc pe *om* fiinţă capabilă de valori morale, înzestrată cu *libertate de voinţă*.

6. Amândouă operează cu *judecăţi de valoare*.

7. Amândouă au ca scop *împlinirea spirituală a omului* ca persoană.

8. Amândouă operează cu *ideea de răsplată şi sancţiune*.

9. Religia are în comun cu morala ideea că *spiritualitatea omului* constă în primul rând în *valoarea lui morală*. Însă religia consideră spiritualitatea omului nu imanentă, nu de la sine, ca produs uman sau al universului material ci ca un dat transcendent. *Religia* este de neconceput fără morală, însă principiile ei morale nu sunt extrase nici din experienţe asupra omului, nici din datele sociale ci sunt primite *autoritativ* din *lumea transcendentă*; totodată însă, principiile ei morale nu se impun exterior omului, ca ceva străin,

ci sunt perfect *conforme datelor şi nevoilor spirituale ale omului* pentru că el este "chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu care le impune, ca să zicem aşa, nu din exteriorul, ci din interiorul nostru. Morala fără religie poate fi autonomă, adică neacceptând principiile de la o autoritate superioară, transcendentă. De aceea, *morala laică* rămâne *relativă*, întrucât se inspiră din, şi se întemeiază pe realităţi limitate, relative. *Morala religiei* este însă *absolută şi imuabilă.* Orice principiu acceptat şi mărturisit de ea emană de la Autoritatea morală supremă, Dumnezeu. De aceea este şi imuabilă, adică nu se poate schimba. Morala fără religie, morala socială, poate susţine la un moment dat şi principii, mentalităţi şi conduite morale care au fost condamnate altădată. Religia însă nu relativizează, nu se contrazice şi nu-şi modifică principiile morale. De exemplu: morala socială acceptă, în multe ţări moderne homosexualitatea, religia n-o poate accepta niciodată. O religie care o acceptă (şi există această posibilitate, după cum vedem în unele Biserici protestante) nu mai este însă religie ci o instituţie socială, umană, care şi-a denaturat esenţa şi legătura cu lumea transcendentă, cu Dumnezeu.

Religia fără morală ar fi *o simplă cunoaştere teoretică*, interesantă, subtilă şi inteligentă, dar fără aplicare şi fără consecinţe, iar *morala fără religie* e un sentiment orb, fără finalitate, sau *o sumă de principii sociale fără autoritate absolută,* fără obligativitate.

Bibliografie

ILARION FELEA, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Aradului, 1994

IRINEU MIHĂLCESCU, *Teologia luptătoare*. Editura Episcopiei Romanului, 1994

SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăguşin, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999.

BRIAN DAVIES, *Introducere în filosofia religiei*, trad. de Dorin Oancea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

HENRI BERGSON, *Cele două surse ale moralei şi religiei,* Institutul European, Iaşi, 1992.

NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creaţiei*, traducere de Anca Oroveanu, Ed. "Humanitas", Bucureşti, 1992.

RELIGIA ŞI ARTA

La teoria esteticistă a esenței religiei, am văzut că unii cugetători identifică religia cu sentimentul estetic. Este adevărat că în istoria omenirii, de la început până azi, religia a produs valori estetice, adică artă. Dacă trecem în revistă operele de artă din toate timpurile, suntem impresionați de faptul că foarte multe opere de artă sunt inspirate din idei religioase. Este evidentă şi indiscutabilă legătura dintre religie şi artă. Este adevărat că legătura pare mai strânsă în veacurile trecute şi mai slabă astăzi; totuşi, nimeni nu poate nega că şi azi religia produce valori estetice durabile.

Ca să înțelegem legătura dintre religie şi artă trebuie să evidențiem asemănările şi deosebirile dintre ele.

Asemănările sunt următoarele:

1. Atât religia cât şi arta pleacă de la premisa *omului* ca *ființă spirituală deschisă spre Absolut* şi capabilă de el. Teologia consideră omul ca ființă "non infinitum, sed capax infiniti".

2. Religia şi arta îndreaptă omul spre o lume transcendentă, spre *o altă ordine de existență,* dincolo de lumea imediată, materială. În acelaşi timp, este adevărat că arta nu-i oferă omului absolutul, nici măcar absolutul estetic, în timp ce religia are această posibilitate. Totuşi setea după absolut este comună amândurora.

Ele cultivă şi vor să se identifice cu ideea de sublim, de perfecțiune; însă religia nu concepe sublimul decât în sens propriu, absolut, pe când arta se mulțumeşte şi cu un "sublim" în sens impropriu. Pentru ea sublimul e mai degrabă o năzuință, în timp ce pentru religie este o componentă obiectivă.

3. Amândouă consideră *omul capabil* să aducă la ființă valori spirituale noi, să creeze un *univers spiritual propriu.*

4. Amândouă se întemeiază pe *credința în raționalitatea lumii*, care este conformă cu raționalitatea omului; altfel, nu numai religia ci şi arta n-ar avea nici un sens.

5. Religia şi arta au comună *ideea de inspirație.* În toate timpurile a existat credința şi simțirea că artiştii autentici, de geniu, au un har special, primesc nişte daruri din altă ordine decât ordinea materială. Această stare

specială a artistului creator se numeşte inspiraţie. Este adevărat că inspiraţia religioasă este altceva decât inspiraţia artistică. Inspiraţia religiei cuprinde adevăruri de credinţă, revelate de o Persoană absolută, eternă şi capabilă să mântuiască. În inspiraţia artistică nu e evidentă intervenţia, acţiunea directă a Fiinţei supreme, Dumnezeu, şi nici starea de moralitate şi sfinţenie care însoţeşte inspiraţia religiei; iar despre puterea de mântuire sau de înnoire fiinţială nici nu poate fi vorba. Totuşi, această condiţie specială, de creator inspirat, este comună şi-n religie şi-n artă.

6. Ca şi religia, arta *a produs* oameni mari, *geniile omenirii.* Nu poate fi o întâmplare faptul că marii artişti din toate timpurile au fost, în general, oameni religioşi.

7. Religia şi arta se exprimă prin *simboluri.* În religie însă, ele au conţinut mistic şi duhovnicesc real, desemnează realităţi obiective. În artă, simbolurile nu au această calitate, nu desemnează realităţi obiective ci imaginare, produse de fantezie. Totuşi exprimarea simbolistică face parte esenţial şi nu poate fi desprinsă de fiinţa religiei şi a artei.

Deosebirile:

1. *Obiectul religiei* desemnează *realitatea obiectivă*, indiscutabilă. Tocmai pe convingerea acestei realităţi stă puterea religiei; fără ea religia piere, nu are valoare. În cazul *artei*, creaţiile artistice nu desemnează realitatea obiectivă ci numai *plăsmuiri ale imaginaţiei.*

2. Religia este indisolubil legată de morală. Toate valorile religioase au şi trebuie să aibă valoare morală. Spre deosebire de aceasta, valorile artei nu intenţionează neaparat să fie valori morale, nu sunt explicit create cu această intenţie. E adevărat că nu putem concepe o artă superioară, autentică, care să nu fie morală; trebuie să aibă şi o valoare morală chiar dacă ea nu este explicită. Totuşi, din punct de vedere practic, rămâne deosebirea dintre religie şi artă prin faptul că *în religie* există *intenţia morală expresă*, pe când în *artă nu e obligatorie.*

3. *Religia* se prezintă ca o concepţie, *o ideologie sistematică* şi precisă, *arta nu.*

4. *Religia* are *o funcţie socială* foarte puternică, cu intenţie declarată, esenţială; *arta nu* are o funcţie socială în mod esenţial.

5. *Adepţii religiei* sunt *credincioşii*, iar *ai artei* numai *admiratorii.* Adepţii religiei aparţin total religiei, ai artei nu.

6. *Religia* pretinde adepţilor *acţiuni* practice, *precise, obligatorii*, revendică total pe credincioşii ei. *Arta nu* are această posibilitate, aceste pretenţii şi nici nu poate face ceva în acest scop.

7. *Religia* poate *mântui, arta nu.*

Am arătat că arta nu promovează în mod obligatoriu valorile morale, nu este legată obligatoriu de morală. Aici se naşte însă în mod firesc o întrebare: dacă arta superioară, exprimată în mod categoric în capodopere indiscutabile, este o spiritualitate autentică şi poate face abstracţie de morală, atunci înseamnă *că e posibilă o spiritualitate autonomă fără morală?* E posibilă o astfel de spiritualitate? Neobligativitatea morală a artei pare să-i confere o autonomie. Întrebarea e foarte serioasă şi trebuie lămurită. Fără îndoială că arta autentică exprimă o spiritualitate autentică, este una din expresiile spirituale cele mai profunde ale omului iar moralitatea este o dimensiune esenţială a spiritualităţii. Este adevărat că în artă morala nu apare ca intenţie explicită, însă ea nu poate lipsi. Aşadar, arta autentică cuprinde în mod necesar şi sigur un sens moral, chiar dacă acesta e mai interior şi nu este explicit formulat.

Legătura dintre religie şi artă nu înseamnă colorarea religioasă a artei, aplicarea religiei asupra artei ca o realitate dinafară, ci descoperirea şi afirmarea sacralităţii artei, a sensului ei sacru. Iar esenţa acestui sens nu este numai una morală ci şi ontologică. Trebuie înţeles faptul că arta şi cultura în general, ori este în legătură fiinţială cu sacrul, ori nu este cultură, nu este artă. Ele nu au nevoie de un suport religios aplicat din afară, pentru că ele însele au, când sunt autentice, dimensiunea religioasă.

Legătura dintre religie şi cultură nu constă deci în "împăcarea" lor. Ea nu e necesară pentru că ele nu sunt de fapt separate. Le-a despărţit numai o falsă cultură şi un fals umanism. Teologia ortodoxă nu a făcut niciodată o separare netă între religie şi cultură. Arta şi cultura autentică exprimă sacrul; o artă şi o cultură fără această calitate sunt lipsite de spiritualitate şi se dovedesc o simplă modă care nu va rezista.

Bibliografie

ILARION FELEA, *Religia culturii,* Arad, 1994

NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Editura "Moldova", Iaşi, 1994

DUMITRU POPESCU, *Teologie şi cultură,* Ed. I.M.B.O.R. Bucureşti, 1993.

PAVEL FLORENSKY, *Iconostasul*, traducere de Boris Buzilă, Ed. "Anastasia", Buc. 1994.

CONSTANTIN PAVEL, *Tragedia omului în cultura modernă*, Editura Anastasia, Bucureşi, 1997.

GEORGE REMETE, *Religia şi cultura*, în revista "Credinţa ortodoxă", nr. 2/1996, Alba Iulia.

ARGUMENTELE RAŢIONALE PENTRU DOVEDIREA EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU

Generalităţi

Ca fiinţă capabilă de a raţiona, omul are tendinţa firească de a cunoaşte şi explica în mod raţional tot ceea ce există. Raţiunea lui caută şi se aplică nu numai asupra lumii materiale ci şi dincolo de ceea ce cade sub simţuri. Omul, ca fiinţă spirituală, e înzestrat cu două puteri de cunoaştere: cu *credinţă* şi cu *raţiune*.

Între ele credinţa e cea mai puternică, străbate mult mai departe, explică mult mai profund decât poate raţiunea. E adevărat că, în privinţa adevărului de credinţă, mult mai potrivită, mai capabilă de a explica şi prezenta e credinţa decât raţiunea. Totuşi oamenii simt nevoia de a prezenta în mod raţional orice adevăr de credinţă, chiar dacă multe adevăruri de credinţă sunt supraraţionale şi nu pot fi explicate numai cu ajutorul raţiunii. Tendinţa de a explica orice raţional, chiar şi adevăruri supraraţionale, este totuşi firească. Ştim că, potrivit concepţiei Sfintei Scripturi, omul e creat de Dumnezeu "după chipul şi asemănarea " Sa, cu puterea, cu setea de a cunoaşte şi înţelege tot ceea ce există. În acest sens, înţelegem că e normal ca el să-şi pună în lucrare raţiunea, aplicând-o în toate domeniile.

Aşadar, *argumentele raţionale sunt dovezi pentru existenţa lui Dumnezeu, întemeiate exclusiv pe raţiune.* Trebuie să spunem că, fiind strict raţionale, argumentele *nu au o putere constrângătoare*, decisivă, asupra logicii şi sufletului omenesc, pentru a-l obliga să accepte necondiţionat existenţa lui Dumnezeu. Oricât de ingenioase, frumoase şi sistematice ar fi ele, niciunul nu e atât de puternic încât să-l oblige pe cineva să creadă, să-l facă credincios din necredincios. *Forţa şi utilitatea* lor e limitată, *relativă*. În acelaşi timp însă, nu suntem de părerea multor teologi de azi care relativizează cu totul importanţa şi

folosul acestor argumente raționale. Actualmente, mulți teologi consideră că, fiind relative, argumentele nu prezintă prea mare importanță nici atenție, pentru a fi studiate. Îndeosebi *filosofia existențialistă și teologia dialectică protestantă* au negat complet rostul și puterea argumentelor raționale, considerând că rațiunea umană fiind foarte mărginită și degradată, chiar opacă, nu se poate aplica, nu poate percepe nimic din realitățile transcendente. După aceşti cugetători, încercarea argumentelor raționale nu este decât o "materializare", o "înlumire" a lui Dumnezeu, cu totul condamnabilă. În zilele noastre, teologul protestant H.G.Pöhlmann (n. 1933) afirmă că "nu putem vorbi de o dovedire a lui Dumnezeu, ci numai de o indicare (*Gotteshinweis*) sau mai bine-zis de o presimțire (*Gottesahnung*) a lui Dumnezeu". Iar teologul catolic (trecut în învățământul protestant) Hans Küng (n. 1928) crede că atitudinea justă față de ele "stă între considerarea pur autoritativă a lui Dumnezeu din teologia dialectică și argumentarea pur rațională din teologia naturală; între Karl Barth și Conciliul I Vatican".

Nouă ni se pare absolut normal și necesar ca orice om să pretindă și să i se prezinte și explice în mod rațional și satisfăcător orice adevăr de credință. Un teolog trebuie să fie în stare a răspunde rațional asupra oricărui adevăr de credință. Mitropolitul Filaret Drozdov al Moscovei (a II-a jumătate a sec. XIX) sublinia adevărul că mintea omului e datoare să construiască și să înțeleagă cu toată evlavia orice dogmă înaltă sau profundă. Chiar dacă argumentele raționale nu sunt atât de puternice încât să-l schimbe pe om, să-l convertească, nimeni nu poate spune că-s inutile. E adevărat că nu pot înlocui credința. Filosoful francez B. Pascal (1623-1662) spunea că: "există destul întuneric pentru cei care nu vor să vadă și destulă lumină pentru cei ce vor să vadă". Cei care pleacă de la început cu rea intenție, cu prejudecata că nu există nici un argument pentru existența lui Dumnezeu, nici o dovadă semnificativă, evident că nu vor găsi nici o forță, o argumentație, un sens sau o valoare în aceste argumente; pentru că nu vor să găsească această valoare. Pentru cei care pleacă cu bună intenție, cu dorința și interesul de a găsi ceva pozitiv pe orice cale, aceste argumente raționale prezintă interes pentru forma lor sistematică, pentru profunzimea lor și în mod sigur le pun probleme de gândire și conștiință foarte serioase. Un om serios, dornic să raționeze, care prețuiește logica și o pune în acțiune, va fi impresionat de forța multor argumente, ce-i vor produce o emulație spirituală indiscutabilă. Trebuie observat că, de fapt, argumentele raționale se constituie din conținutul Revelației

naturale. A le contesta înseamnă a contesta realitatea şi forţa Revelaţiei însăşi; pentru teologi, aceasta ar trebui să însemne un argument irefutabil privind valoarea lor.

Argumentele raţionale au putere pentru cei ce cred. Ele pot dobândi însă relevanţă şi pentru cei ce nu cred, dacă sunt puse în legătură cu "raţionalitatea internă a creaţiei pe care fizica contemporană a început să o descopere şi prin care ştiinţa a început să bată la porţile transcendenţei" (D. Popescu, *Teologie şi cultură,* pag. 26.) Astfel, fizicianul David Bohm spune că "universul este plin de inteligenţă şi intenţie, de la cea mai mică particulă elementară, până la galaxii. Sub faţa vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau logos, un element raţional, inteligent care reglează şi însufleţeşte lumea şi o face să nu fie haos, ci ceva ordonat". (vezi şi Jean Guitton, *Dumnezeu şi ştiinţa*, pag. 75). Pe această cale, se poate trece de la raţiunea în sine (pe care se fundamentează, de ex., argumentul ontologic) la o raţiune relaţională care nu mai poate face abstracţie de Divinitate.

Argumentele raţionale au fost formulate şi dezbătute amănunţit mai ales în Evul Mediu, în Biserica apuseană, în curentul Scolasticii. Scolasticii au formulat peste 6000 argumente raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu; astfel, teologul iezuit Athanasius Kircher (1601-1680), enumera 6561 de argumente. Multe argumente erau de fapt explicaţii, comentarii ale argumentelor principale; azi argumentele s-au sintetizat şi astfel s-au restrâns.

În limbaj teologic, argumentele raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu au fost denumite "*notitia Dei naturalis*". Pornind de la importanţa mai mare acordată unora sau de subîmpărţirea altora, s-au format *mai multe împărţiri*, categorisiri ale argumentelor raţionale; se poate spune că nu există un acord în această împărţire, întrucât fiecare tratat de specialitate prezintă altă împărţire. Aceste împărţiri sunt deci subiective, relative, încât ele nu au mare importanţă în expunerea argumentelor. Importantă rămâne numai documentarea, forţa şi actualitatea argumentării.

Dintre toate clasificările argumentelor raţionale, mai justă şi mai practică ni se pare aceea care enumeră cinci argumente, şi anume:

1. Argumentul istoric

2. Argumentul teleologic

3. Argumentul moral

4. Argumentul cosmologic (subîmpărţit în: a. argumentul cauzalităţii, b. argumentul mişcării, c. argumentul contingenţei şi d. argumentul entropologic).

5. Argumentul ontologic

Este adevărat că unii teologi români mai enumeră şi alte argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, precum: *argumentul nomologic, argumentul gravitațional, argumentul noetic* şi *argumentul psihologic.* Noi considerăm însă că argumentul nomologic este varianta argumentului teleologic, argumentul gravitațional aparține de argumentul mişcării iar argumentele noetic şi psihologic țin de argumentul ontologic.

Toate argumentele raționale au două tăişuri:

- pentru omul credincios apar limpezi, convingătoare;
- pentru omul necredincios, argumentele teologice apar cel mult demne de luat în seamă, dar nicidecum convingătoare prin ele însele.

Forța argumentelor raționale constă în faptul că, făcând apel la raționalitatea omului şi a lumii şi evidențiind conformitatea lor, dovedesc că simpla existență a rațiunii umane şi a raționalității universului impune logicii umane care le constată, un sens şi o ordine.

Iar *slăbiciunea* lor constă în faptul că, deşi reuşesc să arate o rațiune şi o ordine în lume, totuşi nu indică decât în general existența unei Forțe supreme, nedeterminată ca Existență iubitoare în trei persoane.

Deşi sunt respinse, mai ales de protestanți, argumentele raționale au meritul că pleacă de la legi materiale dovedite ştiințific iar formularea lor dovedeşte cel puțin tot atâta profunzime, necesitate, imperativ şi stringență ca orice argumentare şi lege ştiințifică, impunând tuturor demnitatea şi forța teologiei şi a cunoaşterii religioase în general.

ARGUMENTUL ISTORIC ("e consensu gentium")

Argumentul istoric e probabil cel mai vechi şi cu circulația cea mai largă între argumentele raționale. Acest argument e foarte simplu; el deduce existența lui Dumnezeu din *universalitatea ideii de Dumnezeu în timp şi spațiu.* Cu alte cuvinte, studiul istoriei ne arată limpede şi convingător, că în toate timpurile şi locurile, toate popoarele au avut ideea de Dumnezeu şi noțiunea de valoare religioasă. Din această universalitate extragem, ca fiind normală, concluzia că unei credințe răspândite universal e imposibil să nu-i

corespundă o realitate obiectivă. În sprijinul universalității religiei, vin alte științe auxiliare istoriei: preistoria, etnografia, etnologia, sociologia, etc. Din antichitate a exprimat această convingere deja *Homer* prin expresia "Toți oamenii îi doresc pe zei" (Odiseea III, 48) iar argumentul istoric a fost limpede formulat de istoricul și filosoful *Plutarh* (sec. II d. Hr.), care scria: "Priviți pe fața pământului. Veți vedea poate cetăți fără întărituri, fără legi, veți întâlni popoare care nu cunosc scrierea și întrebuințarea banilor, dar un popor fără Dumnezeu n-a văzut încă nimeni."

Oratorul și filosoful roman *M. T. Cicero* (sec. I î. Hr.) spunea: "nu e nici un popor atât de înapoiat și de sălbatic ca să nu creadă într-un Dumnezeu, chiar dacă nu știe cum este". Din această constatare obiectivă, Cicero formulează argumentul istoric: "ceea ce este admis de toți nu se poate să fie fals, pentru că trebuie să-și aibă rădăcina în însăși ființa omului".

Filosoful *L. A. Seneca* (sec. I d. Hr.) a exprimat argumentul istoric la fel de hotărât, subliniind universalitatea credinței religioase: "Ideea de divinitate este înnăscută tuturora, astfel că nu s-a găsit încă nici un popor atât de nelegiuit și imoral, care să nu fi crezut într-o divinitate".

Pentru argumentul istoric pledează și istoria religiilor, antropologia modernă și toate științele sociale de astăzi, care-l definesc pe om ca fiind, în chip esențial și specific, mai presus de toate, "*homo religiosus*" (de ex. Mircea Eliade și alții). Omul nu mai poate fi conceput fără această însușire esențială și primordială, față de care orice schimbare sau devenire trebuie considerată deviere și denaturare.

Unii susținători au formulat argumentul istoric și altfel. Aceștia consideră că argumentarea istorică nu se bazează numai pe universalitatea ideii de Dumnezeu (calitate externă) ci și pe calitățile sale interne: veracitatea și evidența. Credința religioasă este verace și evidentă din cauză că este universală; dar și invers, este universală din cauză că este verace și evidentă.

Noi considerăm amândouă formulările valabile, fiecare subliniind un adevăr, precum o teoremă și reciproca ei.

Obiecții:

I. Împotriva argumentului istoric se aduce obiecția: unii cercetători istorici, sociologi au arătat că în decursul istoriei *au existat superstiții universal răspândite* ce la un moment dat s-au dovedit *false, greșite*. Prin urmare, zic acești cercetători, o credință poate să fie universal răspândită și la un

moment dat să fie dovedită falsă. Universalitatea nu este un argument suficient pentru a fi realitate obiectivă.

Răspuns:

E adevărat că au fost superstiții cu largă răspândire în timp și spațiu ce s-au dovedit false, greșite. Există însă un punct care trebuie subliniat: *o superstiție, oricât de larg răspândită, n-a fost niciodată universală.* Cu alte cuvinte, istoria nu ne poate prezenta nici o superstiție răspândită universal în timp și spațiu. Concluzia noastră e că între credința religioasă universal răspândită și o superstiție larg răspândită *nu se poate face comparație.*

II. O altă obiecție, destul de puternică, este aceea că de fapt *credința religioasă este un produs* pozitiv, dar *strict social*, care s-a *transmis prin educație și obișnuință.* Universalitatea ei s-ar explica deci prin folosul social universal și nu prin origine transcendentă.

Răspuns:

Este incontestabil că religia se transmite, se perpetuează și prin educație și obișnuință; și orice credință, practică sau mentalitate universală este și o problemă de educație și obișnuință. Însă *nu toate mentalitățile și practicile,* oricât de vechi și înrădăcinate în om, rezistă; timpul, experiența și cunoașterea umană le înlătură pe cele perimate, false sau inutile.

Credința religioasă are însă *argumentele cele mai adânci în ființa* spirituală *a omului.*

Argumentul istoric se prezintă a fi simplu, nepretențios dar foarte durabil și foarte convingător, rezistent în simplitatea lui, care-și are și azi susținători.

ARGUMENTUL TELEOLOGIC ("ex gubernatione rerum")

Se bazează pe constatarea *legii finalității*, a faptului că *orice existență din lume ființează cu un scop precis*, dar un scop mai presus de sine. Plecând de la finalitatea celor existente în lumea materială, tragem concluzia unui scop precis, absolut necesar.

Argumentul teleologic a fost exprimat în antichitate de Socrate, Platon și mai ales *Cicero*, care afirmă: "Mai ușor poți să crezi că Iliada și Odiseea s-au născut dintr-o grămadă de litere aruncate la întâmplare, decât că lumea a fost produsă la întâmplare!". Este formulat de Sfânta Scriptură (Ps. 18, 1) și

de Sfânta Tradiție prin *Sf. Irineu* (sec. II d. Hr.), astfel: "Lucrul arată pe meşterul său, iar ordinea lumii vesteşte pe Cel care o conduce". *Fericitul Augustin* (354-430) arată convingător armonia lumii: "Observând lumea, simetria din ea, părțile şi mişcarea ei, varietatea şi frumusețea, oricine va mărturisi că ea n-a putut fi făcută decât de Dumnezeu, cel nespus de mare şi de frumos." În filosofia modernă e celebră formularea - argumentare a lui *Immanuel Kant:* "două lucruri îmi umplu sufletul de uimire: cerul înstelat deasupra mea şi conştiința morală (legea morală) din mine".

Mai speculativ, argumentul teleologic poate fi expus astfel: experiența constată că *în lume* şi *în om există scopuri şi finalități neorganizate de om* sau de lume. Omul nu poate fi cauza lor, pentru că el însuşi este supus unui scop nedorit care îl şi contrazice: moartea. Nici lumea în sine nu poate fi autoarea lor, pentru că nici ea nu şi-ar crea legi care s-o contrazică şi s-o distrugă. Reiese deci că aceste finalități presupun existența unui Ordonator final, absolut: Dumnezeu.

Obiecții:

I. Însuşi *Kant* aduce o obiecție, susținând că ordinea şi armonia din lume dovedeşte *numai* existența unui *Arhitect* al universului, *nu şi* a unui *Creator*.

Răspuns:

Obiecția e foarte slabă, deoarece rațiunea nu poate accepta că Cineva care a ordonat universul material, a pus ordine, frumusețe şi armonie în el nu ar putea fi şi Creatorul lumii. E de neînchipuit ca un asemenea Arhitect, cu o asemenea putere, să nu fi putut crea lumea, sau că Creatorul lumii să nu o şi ordoneze.

II. Susțin unii că frumusețea, *ordine şi armonia* din lume nu-s însuşiri obiective ale lumii materiale, ci *reflectări subiective ale spiritului omenesc*. Lumea materială în sine nu are nici o însuşire spirituală: nu e nici urâtă, nici frumoasă, nici armonioasă, nici haotică, nici rea, nici bună. Sunt calități atribuite de om în interesul lui. De ex. : pământul care primăvara dă viață şi înverzeşte, semnificând viața biruitoare, iar toamna, încărcat de roade este expresia plinității, ne apare ca exprimând excepțional armonia lumii. Acelaşi pământ când astupă pe cineva drag, e urât, diform, fără sens, fără frumusețe (vezi în romanul "Cel mai iubit dintre pământeni" de Marin Preda). Aceleaşi forme de relief frumoase apar total fără sens şi infernale în cazul unei catastrofe naturale (cutremure, uragane, inundații).

Răspuns:

E adevărat că lumea materială, istoria lumii și viața fiecărui om cuprind aspecte și realități negative, urâte și diforme care par să contrazică ordinea și sensul lumii. Ce trebuie să subliniem e faptul că *realitatea lor nu exclude de la sine realitatea celor pozitive.* E adevărat că lumea materială primește un sens spiritual numai în legătură cu omul; ea nu-l are de la sine sau în sine. Însă din momentul în care omenirea se integrează total în ea și trăiește, nu i se mai pot sustrage acestei lumi sensurile spirituale. Fără om, ea n-ar avea însușirile pozitive ca realități obiective, dar din moment ce omul e nedespărțit de ea iar ea e impregnată fundamental de legile divine, fiind făcută de Dumnezeu, aceste realități obiective de ordine și finalitate îi rămân până la sfârșit. Înțelegem acest lucru dacă ne gândim cum o casă locuită sau un pat încălzit de o persoană sunt pline de mirosul, personalitatea și sufletul acelei persoane și nu mai sunt "materie" simplă.

III. Obiecția cea mai serioasă este aceea care afirmă că *finalitatea* celor din lume nu este decât *rezultatul evoluției permanente a materiei.* Cele ce ni se par nouă scopuri precise și finalități armonioase n-ar fi decât auto-reglări, perfecționări mecanice și inconștiente ale materiei, care se realizează datorită însușirilor și energiilor interioare, intrinsece ale materiei.

În scopul argumentării lor, susținătorii acestei obiecții invocă și faptul că ar exista și ființe nefolositoare, fără un scop precis sau pozitiv ci chiar dăunător și, în orice caz, există finalități inconștiente (ca de ex. : apendicele uman)

Răspuns:

Ordinea și finalitatea celor din lume nu pot fi rezultatul materiei sau al întâmplării, pentru că *materia nu are rațiunea, inteligența și voința pe care le presupune orice ordine sau ordonare.* Întâmplarea este exact opusul ordinii, o contrazice, deci nu poate s-o producă.

Chiar adaptarea dintre un organ și funcțiunea lui presupune un scop, spre care se adaptează organul respectiv. Acel scop nu poate fi creat mecanic sau întâmplător. Materia este incapabilă de a se organiza de la sine în chip inteligent, rațional și armonios. Este remarcabilă expresia lui Victor Hugo: "Hazardul e o mâncare pe care cei șmecheri o servesc proștilor". În ce privește ființele sau organele inutile existente, remarcăm că nu a constatat nimeni riguros științific că aceste ființe și organe ar fi absolut inutile sau fără sens.

În sfârșit, subliniem faptul impresionant că *tocmai științele exacte, și*

nu cele speculative (cum este teologia) *afirmă astăzi* cel mai mult *unitatea, ordinea şi raţionalitatea lumii.*

În legătură cu argumentul teleologic care se bazează pe finalitatea celor existente în lume, unii formulează separat **argumentul nomologic** care subliniază ordinea şi armonia din lume. Noi considerăm că sunt de fapt două faţete, două părţi ale unui singur argument, cel teleologic. De aceea, le-am tratat împreună.

ARGUMENTUL MORAL ("notitia insita")

Pleacă de la constatarea *ordinei morale în interiorul omului* (conştiinţa morală) *şi în exteriorul lui.*

Cercetarea ştiinţifică a lumii prin raţiunea omenească, a dezvăluit oamenilor dintotdeauna existenţa nu numai a unei ordini biologice, fizice, cosmice ci şi morale. Cu alte cuvinte, omul a constatat că între oameni, în societate şi între vieţuitoare e o ordine precisă, există norme morale de convieţuire mai presus de voinţa indivizilor, ce se impun tuturor. Ele, aceste norme, imperative morale şi sume de comportare obligatorii alcătuiesc ordinea morală din lume. În acelaşi timp, omul a constatat şi existenţa în sufletul şi mintea lui, a unor valori morale precum şi puterea de a deosebi binele de rău. Această înţelegere a binelui şi a răului din punct de vedere moral se numeşte *conştiinţă morală*. Conştiinţa morală nu poate fi un produs intern al spiritului nostru pentru că o simţim ca o autoritate dinafară, externă, care nu depinde de voinţa noastră; dimpotrivă, de multe ori o încalcă şi ni se impune autoritativ.

Pe baza acestor două constatări ştiinţifice, oamenii au tras concluzia că ele dovedesc existenţa unor valori morale şi a unui Legiuitor moral absolut, ce nu poate fi decât Dumnezeu. Argumentul moral a fost formulat de filosoful stoic *Zenon* (sec. V î.Hr.), care considera că legea morală se datorează raţiunii divine a lui Zeus. Filosoful şi oratorul *Cicero* spunea: "A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înţelepţi că legea morală nu-i ceva inventat de oameni... ci ceva veşnic... ultima ei temelie e doar Dumnezeu". Acest argument este formulat şi în Scriptură: "Căci păgânii ce nu au lege, din fire fac ale legii; neavând lege îşi sunt loruşi lege; ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor prin mărturisirea conştiinţei lor şi prin judecăţile lor care îi

învinovățesc sau îi apără". (Romani 2, 14-15).

Aici trebuie subliniat că, potrivit concepției creștine, conștiința morală e înnăscută omului dar nu în chip de idei morale clare, ci în chip de predispoziție morală de a-și putea forma mai târziu idei morale. În rezumat, putem spune că argumentul moral se bazează atât pe existența ordinii morale în lume cât și pe existența ei în om.

Adeptul lui principal, *I. Kant* l-a formulat în chip de *imperativ moral*, astfel: în lume e constatat că există virtute și vicii, fapte bune și rele. Conform legii morale, virtutea trebuie răsplătită iar viciul pedepsit corespunzător. Experimental, se dovedește că nu se întâmplă așa în această lume. Noi postulăm că rațiunea nu se-mpacă cu acest dezechilibru ci pretinde o restabilire a echilibrului, a justiției, prin existența unei lumi, a unei ordini în care un Judecător absolut va face această justiție definitivă.

Obiecții:

I. Argumentul lui Kant a plăcut multora; noi socotim că nu are putere de convingere prea mare. El este total intern, subiectiv și deci discutabil, neimperativ. El lasă loc unei obiecții neformulate dar care există: faptul că-n lume există virtute și vicii și virtutea nu e răsplătită iar viciul nu-i pedepsit corespunzător este o realitate indiscutabilă. Dar, plecând de la această realitate, *mintea omenească nu poate fi obligată să accepte existența unui Judecător absolut* care va face în mod necesar dreptate. În lume nu e justiție, nu e echilibrul moral pretins de rațiunea omenească; de aici, oricine ar putea concluziona tocmai că această *ordine morală și justiție nu va exista niciodată, datorită faptului că nu există acum și n-a existat niciodată.*

Răspuns: Ni se pare mai potrivită formularea argumentului moral în chipul următor: deși nu există justiție, deși nu poate fi dovedit că există în mod sigur, totuși *însăși existența ideii, a valorilor și conștiinței morale ne duc în mod normal cu gândul la Autorul lor*, chiar dacă aceste valori morale nu se actualizează corespunzător în această lume.

II. *Morala și moralitatea* ar fi numai un produs social-istoric, *un produs pe scara evoluției umane și sociale,* un imperativ social, perfecționat și transmis prin educație.

Răspuns: Legea morală nu poate fi un produs, conștient sau inconștient, al istoriei sau societății umane, pentru că *însăși ideea de morală, în sine, nu poate fi concepută decât conținând în același timp o Instanță morală*

supremă, de care este legată această morală şi la care se referă. În ultimă instanţă, de fapt, morala şi moralitatea sunt totuna cu Instanţa morală supremă, personală. De aceea nu poate fi concepută originea ei materială.

III. S-a adus şi obiecţia că *existenţa unei Instanţe morale supreme*, a unui Legislator extern, *ar încălca* sau anula *libertatea omului.*

Răspuns: Este adevărat că omul occidental n-a putut concepe, până acum, decât două feluri de autoritate morală: sau una dinafară care i se impune extern şi-l obligă exterior, sau a sa proprie care-l face însă autonom, nu e obligatorie şi-i permite să schimbe normele morale după cum doreşte.

Teologia şi mentalitatea ortodoxă cunoaşte însă şi alt fel de autoritate morală. Şi anume: *autoritatea morală este reală,* imperativă şi obligatorie *întrucât emană dinafara noastră,* de la Dumnezeu; însă normele morale cerute de această autoritate nu ne sunt de fapt exterioare, *ci ne aparţin şi interior*, pentru că fiind creaţi, "după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, ne naştem cu ele şi suntem conform lor.

ARGUMENTUL COSMOLOGIC

Acest argument se întemeiază pe constatarea că *universul material este limitat, determinat şi dependent,* cauzat deci *de o primă cauză veşnică*, de Dumnezeu. Este singurul argument care se subdivide, în:

A) *Argumentul cauzalităţii*

B) *Argumentul mişcării*

C) *Argumentul contingenţei*

D) *Argumentul entropologic*

A. Argumentul cauzalităţii ("ex ratione causae efficientis")

Pleacă de la constatarea *legii cauzalităţii* în lume; adică, tot ceea ce se întâmplă trebuie să aibă o cauză. Argumentul se bazează în primul rând pe posibilitatea cunoaşterii adevărate şi sigure şi apoi pe realitatea legii cauzalităţii.

Cercetarea ştiinţifică ne arată convingător că *lumea materială* se prezintă ca *o înlănţuire continuă de cauze şi efecte*. Tot ceea ce există nu este altceva decât efectul unei cauze. Mergând în susul firului logic, din efect în cauză, cugetarea umană, se opreşte în mod logic, absolut necesar, la o

ultimă cauză care să fi fost necauzată, care să nu mai fie efect, ci cauză necauzată. Aceasta este identificată cu Dumnezeu.

Toma de Aquino (1225-1274) a formulat scurt acest argument astfel: "*omne quod fit habet causam*" ("Tot ceea ce există, are o cauză").

Unii teologi de astăzi consideră că argumentul cauzalității nu trebuie bazat pe legea cauzalității ca o axiomă, ca rezultatul unei judecăți analitice ci ca o judecată sintetică: "Baza ultimă pe care se sprijină acest principiu (al cauzalității, n.n.) este necesitatea și nu evidența. El trebuie admis în baza unei siguranțe naturale, a unei convingeri intime nezdruncinabile, ca cerințe necesare ale științei și gândirii omenești în genere" (Isidor Todoran, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic,* Cluj, 1935, p. 132). Noi credem însă că această formulare subiectivizează și relativizează legea cauzalității și nu este acceptabilă. Ori legea cauzalității ni se impune ca o realitate obiectivă, sigură și absolută, ori ea nu are forță și nu poate fi un argument pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Obiecții

I. Argumentul nu este obligatoriu, nu se impune neapărat, pentru că *mintea noastră poate concepe o serie nesfârșită de cauze* fără să fie obligată să admită în mod necesar și o primă cauză necauzată. Sau, rațiunea poate spune că această primă cauză este tot materială și necauzată.

Răspuns: O primă cauză a universului, care să fie materială nu poate fi acceptată rațional, pentru că *dacă este materială se înscrie în circuitul cunoscut* al celorlalte cauze, devine cauză cauzată. *O primă cauză nu poate fi decât necauzată, altfel nu este primă cauză.*

Circuitul cauzelor ce există în univers nu poate fi necauzat, pentru că tot ceea ce există în univers se prezintă ca determinat și limitat și prin urmare, și circuitul de cauze trebuie să fie determinat și limitat. *Limitarea, determinarea și cauzarea sunt însușiri fundamentale ale materiei.*

Cu alte cuvinte, nici mișcarea, nici materia nu pot fi veșnice iar inconștiința nu poate ajunge prin nici un proces la conștiință.

II. D.Hume neagă *legea cauzalității*; aceasta *ar fi o realitate subiectivă și nu obiectivă*. Față de această obiecție arătăm că toate științele contrazic astăzi afirmația lui Hume.

III. *Kant* susține că această lege se aplică *numai în lumea fenomenelor* și *nu* și *în lumea principiilor*.

Însă, Kant însuşi s-a contrazis prin opera "Critica raţiunii pure" în care afirmă că lumea fenomenală este o manifestare a lumii ideilor sau lumea ideilor este cauza lumii fenomenale.

B. Argumentul mişcării ("ex parte motus")

Reiese din constatarea *legii mişcării* din lume, a faptului că toate existenţele se mişcă, dar nu de la sine, ci de altceva. A fost formulat pentru prima dată de către *Aristotel* (sec. IV î.Hr.) şi apoi reluat în evul mediu de către teologul scolastic *Toma de Aquino*. El a formulat argumentul astfel:"*omne quod movetur, ab alio etiam movetur*" ("Tot ce se mişcă, se mişcă prin altul").

Aristotel constata ştiinţific, ca o lege generală a existenţei, mişcarea, faptul că tot ceea ce există se mişcă nu de la sine, ci determinat de altcineva, de altceva. Exact ca şi în legea cauzalităţii, gândirea logică merge din mişcare în mişcare, oprindu-se în mod normal la un prim mişcător, nemişcat de altcineva. Acest prin motor absolut este numit "*primum movens*".

Trebuie remarcat neapărat faptul că nu e vorba numai de o mişcare spaţială şi cantitativă ci şi de orice transformare internă a unei existenţe pentru că şi aceasta are cauze externe. De exemplu: nu e vorba numai de mişcarea unui vehicul împins de om ci şi de creşterea proprie a unui organism uman, vârstele omului, etc. "Mişcarea" e luată în sensul de orice schimbare, devenire, datorată unor cauze externe.

În lumea materială nimic nu există în sine, ci-şi datorează existenţa şi devenirea unor cauze externe. Pornind de la constatarea legii universale a mişcării, argumentul mişcării deduce în mod necesar existenţa lui Dumnezeu, pentru că trebuie să existe un prim motor nematerial, absolut.

Argumentul modern al mişcării se întemeiază şi pe faptul că începutul mişcării în univers nu poate fi material, mai ales din cauză că *în Universul material nu există, nu s-a găsit un punct fix*, un centru de forţă, un punct arhimedic.

Obiecţii:

I. O primă obiecţie împotriva argumentului mişcării susţine că *materia are în sine mişcarea ca pe ceva propriu*, inerent şi nu trebuie căutată originea ei în afara materiei.

Răspuns:

Materia este prin sine însăşi neînsufleţită, *în stare de pasivitate*,

incapabilă de a se mișca fără spirit. *Mișcarea* se înfățișează ca *o capacitate adăugată materiei*, nesubzistentă prin ea însăși, produsă exterior materiei.

II. O altă obiecție o constituie *teoria modernă* a originii lumii materiale printr-un "*big-bang*" ("marea explozie") inițial, material. Ea nu este suficientă, nu e convingătoare, pentru că universul material neavând un punct fix, *acest "big-bang" material nu se poate datora exclusiv sieși*. El presupune în mod logic existența unui primum movens absolut, suficient sieși.

III. Teoria care caută să explice *mișcarea* din univers *pe baza acumulării cantitative*, nici ea nu este convingătoare, pentru *că acumularea cantitativă nu schimbă de fapt niciodată natura internă* a unei existențe. Dacă e vorba de existența unui "primum movens", a unui "big-bang" suprem, acesta nu poate fi conceput nicidecum ca pornind dintr-o stare latentă, ci dintr-o stare activă, care-și datorează forța și energia numai sieși. Aceasta trebuie să fie o forță necondiționată de nimic, în stare de veșnică actualitate.

În legătură cu argumentul mișcării, unii teologi au formulat și **argumentul gravitațional**. Acesta este enunțat astfel: *toate lucrurile din cosmos tind către un centru.* Toate își pot păstra locul în spațiu numai datorită puterii gravitaționale care atrage toate spre un centru. Legea gravitației ne arată un circuit al gravitației care duce la un centru gravitațional cosmic final și absolut, Dumnezeu.

Noi considerăm că argumentul gravitațional, fondat pe o constatare științifică, este foarte convingător însă face parte de fapt din argumentul mișcării și trebuie tratat în cadrul lui.

C) Argumentul contingenței ("a contingentia mundi")

Se formulează din constatarea legii contingenței, a faptului că *toate existențele* nu sunt izolate ci *depind unele de altele.* Contingența înseamnă existența în legătură cu altceva, dependența de altceva. Experiența științifică ne arată realitatea incontestabilă că *lumea în ansamblu este contingentă*, adică nu există nimic izolat, ci numai în legătură cu alte existențe. Toate lucrurile din lume sunt în legătură cu altele. Toate sunt mărginite, adică contingente. Ele nu-și au rațiunea existenței în sine, toate alcătuiesc o interdependență contingentă cosmică.

În mod logic, ajungem la argumentul contingenței și anume: dacă lucrurile din lume sunt contingente, mintea se ridică în mod necesar la o realitate necontingentă. Cu alte cuvinte, gândirea umană nu poate explica existența

contingenţelor tot prin ceva contingent, ci numai prin altceva care are cauza existenţei sale în sine însuşi.

Această gândire a exprimat-o Sfânta Scriptură prin definiţia divină "Eu sunt Cel ce sunt". Trebuie să subliniem că prin contingenţă nu înţelegem numai mărginirea lucrurilor în timp şi spaţiu, ci în general orice limitare şi dependenţă a lor faţă de nemărginirea, independenţa şi suficienţa suverană a lui Dumnezeu. Toată lumea se prezintă ca o sumă de realităţi contingente, adică limitate, finite, determinate, dependente.Având în vedere aceste realităţi incontestabile, remarcăm că vestita formulă a lui Kant "*das Ding in sich*" ("lucrul în sine") este o aberaţie, tot ce poate fi mai nerealist şi mai deplasat; numai Dumnezeu, adică numai Absolutul, există în Sine.

Obiecţii:

I. Împotriva acestui argument unii au căutat să obiecteze, formulând premisa că *materia este de fapt veşnică* şi nu depinde de altceva dinafara ei. Argumentul contingenţei rămâne însă valabil şi pentru cei care susţin că materia există din eternitate. Căci materia chiar prin însuşirile ei, rămâne ceva dependent, limitat, relativ, deci contingent. *Chiar şi veşnică, materia rămâne tot materie*, adică tot existenţă relativă, limitată, contingentă.

Un teolog spunea: "O piatră poate exista din eternitate în eternitate, ea rămâne însă ceea ce este". Eternitatea nu-i împrumută viaţă; fără o cauză activă, ea rămâne nemişcată în eternitate. Piatra, chiar existând din eternitate, n-are nici un sens, ea căpătând un sens numai dacă este pusă în mişcare.

Pornind de la constatarea de contingenţă a tuturor lucrurilor, gândirea umană presupune, în mod firesc, existenţa unei cauze necontingente a lumii, suficiente sieşi, care are existenţa raţiunii sale în sine, adică Dumnezeu.

II. O altă obiecţie încearcă să găsească originea, *cauza existenţei lumii în sine, în ansamblul contingent.*

Răspuns: Absolutul nu poate fi creat, nu poate proveni din contingent, pentru că absolutul *există prin sine, nu datorează existenţa sa nimănui* şi la nimic.

D) Argumentul entropologic

Se extrage din constatarea *legii entropiei* în universul material.

Ştiinţa a stabilit de acum două veacuri, prin fizicianul Lavoisier, legea conservării materiei care afirmă că în lumea materială nimic nu se pierde, nimic nu se câştigă ci totul se transformă. Această lege se referă atât la masa

materiei cât și la energia ei; ea a rămas valabilă până astăzi. În zilele noastre s-a enunțat o altă lege a fizicii - legea entropiei, descoperită de *Rudolf J.E. Clausius* (1822-1888) și formulată amănunțit de *W. Thomson* (1824-1907).

Clausius, pe baza rezultatelor fizicianului N. L. Sadi Carnot (1796-1832), a formulat teoria entropiei în lucrarea "*Teoria mecanico-calorică*".("Die mechanische Wärmetheorie") iar W. Thomson, pe baza concluziilor fizicianului H. L. F. von Helmholtz (1821-1894), a ajuns la aceleași concluzii în lucrarea "*Despre puterea motrice a focului*" ("Sur la puissance motrice du feu").

Această lege deși afirmă că nu desființează legea conservării materiei, totuși aduce o viziune diferită asupra energiei în univers.

Legea entropiei afirmă că, *în orice transformare de energie, o parte se pierde* și nu mai poate fi folosită în transformările ulterioare. Odată cu transformarea unei forme de energii în alta, intervin și acțiuni mecanice secundare care consumă o parte din energie, care practic se pierde. Această energie este de fapt calorică. Prin pierderea aceasta calorică se tinde spre o nivelare de temperatură în univers. De fapt, *toate transformările de energie din univers tind să ajungă în ultimă instanță spre o unică formă de energie - energia calorică.* Dar prin ajungerea tuturor formelor de energie în energie calorică se va realiza în final un echilibru perfect de temperatură care va însemna încetarea oricărei mișcări și, practic, imobilitatea absolută, dispariția vieții în univers. Prin urmare, legea entropiei susține că energia materiei din univers se va sfârși. Logic, concluzionăm că această energie are și un sfârșit și lumea întreagă are un sfârșit. Dacă are un sfârșit, are și un început și atunci se înțelege că izvorul energiei universale nu poate fi înlăuntrul universului, ci numai într-un principiu supranatural.

Obiecții:

I. Argumentul entropologic *nu* dovedește existența unui *Creator* al lumii, ci *numai* un *început al energiei* în Univers.

Răspundem că: dacă am ajuns să acceptăm că există un principiu care a imprimat energia în lume din afara ei, este firesc să-l considerăm pe acest prim motor și Creator al lumii, pentru că forța acelei prime energii este la fel de apreciabilă ca și aceea a Creatorului lumii.

II. De fapt, *argumentul entropologic este relativ*, vulnerabil, mai slab decât celelalte, nu atât din cauza acestei obiecții, cât din cauza fundamentului

său, a legii entropiei care nu este verificată suficient, cu certitudine absolută. Dacă ea ar putea fi prezentată ca realitate absolută, nu s-ar mai putea aduce nici o obiecție la argumentul entropologic.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ("metabasis eis allo genos")

Este cel mai complicat, mai vulnerabil și mai contestat dintre argumentele raționale. Este singurul argument de proveniență strict creștină.

Spre deosebire de celelalte argumente, care foloseau raționamentul inductiv, adică ajungeau la Dumnezeu plecând de la legile existente în lumea materială, argumentul ontologic folosește raționamentul deductiv, adică *deduce existența* lui *Dumnezeu din chiar noțiunea de Dumnezeu*. Dacă celelalte argumente par mai "matematice", mai "științifice", argumentul ontologic se înfățișează ca pur speculativ. El pleacă de la existența *ideii de* perfect, de *absolut*, în intelectul uman. Întrucât în lumea noastră, *în universul material, nu există* nicăieri *absolutul* sau perfecțiunea, nu se explică nicicum existența acestei idei; concluzionăm deci că *ea provine din altă ordine de existență* și are un corespondent real.

Numele argumentului vine de la cuvântul grecesc "on-ontos", care înseamnă ființă, existență.

Argumentul ontologic se sprijină pe ideea sau prezumția posibilității cunoașterii în afara experienței materiale, obiective, numai prin experiența subiectivă. În ce privește *posibilitatea cunoașterii,* oamenii de știință și gânditorii se împart în două părți:

a) *empiriștii*, reprezentați îndeosebi de filosofii John Locke, David Hume și Berkeley, susțin că nu există nici o cunoaștere separată total de lumea materială, a fenomenelor, formulând această poziție astfel: "nimic n-a fost în intelect, în conștiință, înainte să se fi produs în lumea materială". Aceștia consideră că înainte de experiența personală, conștiința omului este o "tabula rasa".

Numele de empirism înseamnă cunoașterea numai prin materie.

b) a doua partidă, *idealismul,* susține că există o cunoaștere și în afara materiei, a fenomenelor, că omul se naște în intelectul său cu niște *idei* preexistente, înnăscute, *apriorice*. Aceste idei premerg oricărei cunoașteri materiale,

sunt adevăruri absolute și au valoare axiomatică, indiscutabilă, de felul axiomelor matematice. O astfel de idee înnăscută, axiomatică este ideea de Dumnezeu.

Exponenții sau susținătorii acestui argument sunt: *Fericitul Augustin, Anselm de Canterbury, Toma de Aquino, René Descartes, G.W.F. Hegel, Victor Cousin*, rușii Macarie și Silvestru Canev, românii Ioan Mihălcescu și *Ioan G. Savin.*

Fericitul Augustin (354-430) afirmă că experiența cea mai sigură a omului este experiența interioară, intelectuală, subiectivă. Numai această experiență dă în mod sigur adevărul neschimbat. Rațiunea omenească, fiind făcută după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, are în ea însăși înnăscute chipul lui Dumnezeu și ideea lui Dumnezeu. Formularea lui este de o concizie și rigoare excepțională: "*Fecit (Deus) hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente, ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipse, ubi est imago Dei*". ("Dumnezeu l-a făcut pe om cu chipul și asemănarea Sa în minte: aceasta este chiar chipul lui Dumnezeu; căci mintea însăși nu poate fi înțeleasă, cugetată de la sine, fiind chipul lui Dumnezeu").

Anselm de Canterbury (1033-1109) este principalul susținător al acestui argument. El l-a formulat în lucrarea "*Proslogion*" astfel: "*În mintea mea se află ideea despre o Ființă decât care nu poate să fie alta mai mare. Această Ființă trebuie să existe în realitate, pentru că, dacă n-ar exista, ar însemna să fie o alta și mai mare care să fie cugetată, ceea ce este imposibil...*" . Altfel spus, în orice om există ideea unei ființe atotperfecte, supreme. Dacă această Ființă este atotperfectă, ea trebuie să aibă și însușirea existenței reale, obiective, pentru că existența este tocmai însușirea esențială a perfecțiunii acestei Ființe. Existența reală este tocmai condiția absolut necesară a imaginării acestei Ființe atotperfecte. Din moment ce mintea noastră a putut concepe o Ființă, o Existență atât de înaltă și atotperfectă, aceasta trebuie să existe real, cu necesitate obligatorie.

Argumentarea lui Anselm se bazează pe un apriorism. În aceasta constă și forța și slăbiciunea ei. S-a remarcat că ea nu poate fi luată în considerație decât în domeniul cugetării metafizice. De aceea, formularea lui a și fost acuzată de sofism.

Toma de Aquino (1225-1274) a acceptat formularea lui Anselm la început, dar mai târziu a criticat-o și a respins-o.

Filosoful *René Descartes (1596-1650)*, bazat pe formularea sa "dubito

ergo cogito, cogito ergo sum" (mă îndoiesc, deci cuget, cuget, deci exist) ajunge la constatarea că ***dintre toate ideile*** omului, ***cea mai limpede şi precisă este ideea de Dumnezeu***. Din moment ce această idee n-a fost creată de noi, ci e înnăscută în om, înseamnă că ***această idee n-ar exista, dacă n-ar exista Dumnezeu care a sădit-o.***

Filosoful german *G. W. Leibniz* (1646-1716), care era adeptul unei imagini perfecte a universului, a înfăţişat şi el o argumentare ontologică atrăgătoare: "*Astfel, Dumnezeu singur, sau fiinţa necesară, are acest privilegiu: El trebuie să existe, dacă El este posibil.* Şi, cum *nimic nu poate împiedica posibilitatea celui care nu cuprinde nici o limită,* nici o negaţie şi, prin urmare, nici o contradicţie, aceasta ajunge pentru a cunoaşte existenţa lui Dumnezeu a priori".

Argumentarea lui Leibniz este ingenioasă şi subtilă. Ca şi celei a lui Anselm şi celei ontologice în general, i se poate reproşa însă faptul că e prea subtilă, prea subţire ca să fie convingătoare pentru mulţime. Adevărurile mari, după cum ştim, sunt simple.

G.W.F. Hegel (1770-1831), acordă o mare importanţă acestui argument, afirmând că *în însăşi noţiunea "Dumnezeu" noţiunea şi existenţa sunt acelaşi lucru*; în noţiunea de Dumnezeu, *Dumnezeu nu poate fi cugetat decât ca existând*, însăşi această noţiune implicând necesitatea şi certitudinea existenţei lui Dumnezeu.

Victor Cousin (1792-1867), afirmă că însăşi posibilitatea conceperii lui Dumnezeu de către mintea umană, implică şi presupune în ea însăşi certitudinea şi necesitatea existenţei lui Dumnezeu. Formularea lui este de o stringenţă remarcabilă: "*Cum poate avea ideea de Fiinţă infinită şi încă în mod necesar, o fiinţă finită şi imperfectă, dacă acea Fiinţă nu există?* Înlăturaţi ideea de Dumnezeu, de infinit şi perfect şi veţi vedea că niciodată nu veţi putea scoate din finit ideea de infinit... *Însuşi faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea*, însăşi ideea de Dumnezeu, însăşi posibilitatea existenţei lui Dumnezeu *implică siguranţa şi necesitatea existenţei lui Dumnezeu*".

Teologii ruşi Macarie şi S. Canev atribuiau acestui argument mai mult o valoare psihologică.

Dintre teologii români, *I.G.Savin* (1885-1973), încercând să reabiliteze acest argument, i-a dat o nouă formulare: ideea de Dumnezeu implică în ea însăşi existenţa lui Dumnezeu, fiindcă existenţa însăşi, existenţa în general, în sine, nu poate fi concepută decât numai prin ideea absolută de Dumnezeu. El

zice astfel: "Ideea de Dumnezeu, dată cu necesitate cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă *existența însăși nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută a lui Dumnezeu*".

Iar filosoful *Mircea Florian* (1888-1960) are o exprimare inspirată, argumentând: "*A concepe perfectul, e a-l concepe existând.* De aceea, existența sensibilă e problematică, pe când *existența lui Dumnezeu are o siguranță pe care o poate invidia și matematicianul*".

Obiecții:

1. Călugărul *Gaunilon* a combătut argumentul lui Anselm încă din acea vreme, afirmând că *existența mentală a unui lucru nu implică,* nu aduce *în mod necesar existența lui reală,* obiectivă. El dădea un exemplu în sprijinul obiecției: mintea noastră concepe existența unei insule fericite, perfecte, dar existența ideii acestei insule nu înseamnă existența insulei. Deci, arată el, ideea poate să existe și numai teoretic, fără existență reală.

Răspunsul la această obiecție i l-a dat însuși Anselm, zicând că niciuna dintre ideile înnăscute în om nu se compară cu ideea de Dumnezeu; *ideea de Dumnezeu este unică, specifică, universală și necesară pe când celelalte idei înnăscute nu sunt necesare și universale.*

2. *Toma de Aquino* a criticat la maturitate argumentul lui Anselm afirmând că, *de la ordinea ideală* (existența lui Dumnezeu) *trecerea la ordinea reală a existențelor nu este necesară și obligatorie*. Prin urmare, existența lui Dumnezeu nu se poate demonstra aprioric ci numai posterioric (din efectele și legile lumii materiale).

3. *Argumentarea lui Descartes* a fost criticată, arătându-se că este *un sofism sau un cerc vicios.* Descartes voia să dovedească existența lui Dumnezeu prin chiar ideea de Dumnezeu, dar de fapt ideea de Dumnezeu nu este un suficient temei pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, pentru că *însăși ideea de Dumnezeu are nevoie de existența lui Dumnezeu ca dovedită deja, pentru a putea exista.*

4. *I.Kant* a formulat cea mai simplă și cea mai puternică obiecție, afirmând că: "*dacă-mi închipui că am în buzunar o sută de taleri, nu înseamnă că-i am și în realitate.*" Deși recunoaște că ideea de Dumnezeu este foarte utilă, totuși el susține că *existența nu este conținută implicit într-o noțiune* și prin urmare nu poate fi dedusă cu necesitate din existența noțiunii. El obiecta că nu tot ceea ce cugetă rațiunea, chiar cu necesitate, aparține

realității. *Noi* putem observa însă aici că, *totuși, orice cugetă rațiunea are o legătură certă cu realitatea.*

La cele spuse mai sus, *putem adăuga* următoarele: *Ideea de Dumnezeu se definește tocmai prin contrast cu toată existența fenomenală; ea există numai prin suveranitatea absolută și total necontingentă față de lumea materială.* Însăși existența cutremurului religios, acel "*misterium tremendum*" ("mister cutremurător") sau *"das Schaudern, der Menschheit bester Teil"* ("fiorul, cea mai bună parte din om") cum zice Goethe, este dovada că noțiunea de Dumnezeu nu face parte din lumea aceasta, fiind total deosebită de ea.

Argumentul ontologic a avut, are și va avea totdeauna susținători și adversari numeroși, poate fi atât susținut cât și combătut oricând. Deficiența argumentului ontologic este tocmai subtilitatea, finețea și subțirimea lui, care-l împiedică să devină un adevăr simplu pentru toți. Deși e cel mai complicat, cel mai sensibil și vulnerabil argument, constituie totuși o formulare și o argumentare foarte serioasă, demnă de luat în seamă și care dovedește, în orice caz, că ideea de Dumnezeu este stringentă și se impune minții omenești cu cel puțin tot atâta asprime, stringență și necesitate logică ca și toate celelalte idei existente în intelectul uman.

În legătură cu argumentul ontologic, mai pot fi enumerate argumentul psihologic, argumentul evdemonologic și argumentul noetic.

Argumentul psihologic deduce existența lui Dumnezeu din *nevoia imperioasă, irepresibilă a sufletului uman de a avea un Absolut transcendent și personal,* altfel spus din *aspirația după Absolutul* cu care simte că poate comunica și este compatibil. În sprijinul lui se poate invoca într-adevăr expresia profundă a psalmistului: "*Adânc pe adânc cheamă, în glasul căderii apelor Tale*!" (Ps.41, 9); și, desigur, celebra expresie *a Fericitului Augustin:* "*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te!*" ("Ne-ai făcut după chipul Tău și neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni întru Tine!"). O formulare fericită și convingătoare în sprijinul argumentului psihologic are teologul ortodox *Paul Evdokimov* (1901-1970), afirmând: "Inima iubește în mod firesc, așa cum lumina luminează în mod firesc. Or, omul nu poate să nu iubească, iată prima și cea mai categorică intuiție. Măreției inimii și a iubirii, din veci existentă, nu-i poate răspunde

decât dimensiunea nemuririi... *Taina inimii omeneşti este argumentul cel mai puternic, este argumentul zdrobitor în favoarea existenței Celui necesar şi nemuritor"* ("Femeia şi mântuirea lumii", Editura Christiana, Bucureşti, 1996, p.210). El aduce în sprijin, în acest sens, celebra expresie a *Sf. Nicolae Cabasila* (sec. XIV), *"Dumnezeu, singura ființă pe care şi-o doreşte inima"*. S-a *obiectat* împotriva acestui argument că dorințele şi *aspirațiile umane, chiar infinite, sunt simple necesități* evoluate *ale materiei*. Obiecției i se poate *răspunde* că *materia nu cere niciodată necesități infinite* şi, fiind contingentă, nu poate produce din ea necesități, aspirații şi valori absolute sau infinite. Mărginitul nu poate cere nicidecum infinitul, nici măcar ideea de infinit.

Asemănător argumentului psihologic este **argumentul evdemonologic** care postulează existența lui Dumnezeu din necesitatea absolută de fericire a persoanei umane. Este, de fapt, o altă exprimare a argumentului psihologic.

La fel, **argumentul noetic**, deduce existența lui Dumnezeu din faptul că *existența adevărului şi ideii de adevăr este independentă de cugetarea umană*, pentru că se exercită imperativ, autoritativ asupra ei, dinafară. Deci, toate adevărurile şi Adevărul în general trebuie să emane de la un Adevăr absolut care le întemeiază, ni le transmite şi ni le impune.

Considerăm însă că aceste ultime trei argumente sunt de fapt alte formulări ale argumentului ontologic şi trebuie tratate cu acesta.

Bibliografie

SF.IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Ed. "Scripta", Bucureşti, 1993 (la ac. ediție sunt trimiterile paginii)

SF. ANSELM DE CANTERBURY, *Proslogion*, trad. de Alex. Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

PETRU REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală,* Caransebeş, 1942

PETRU SVETLOV, *Învățătura creştină în expunere apologetică,* I, Chişinău, 1935

ISIDOR TODORAN, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Cluj 1935

I. TODORAN, *Argumentul teleologic,* în Anuarul *"Academia Teologică Ortodoxă Română"*, Cluj, 1939-1940.

I. FIRCA, *Argumentul entropologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu*, Caransebeş, 1940

HORST-GEORG POHLMANN, *Abriss der Dogmatik,* G. Mohn, Gütersloh, 1980.

I.G. SAVIN, *Argumentul cosmologic,* Tipografia Cărților bisericești, București, 1942

I.G. SAVIN, *Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu,* București , 1927.

ADRIAN MIROIU, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu,* 1993.

V. GĂINĂ, *Argumentul cosmologic și teleologic,* în "Candela", Cernăuți, 1904

EMILIAN VASILESCU, *Valoarea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu,* Sibiu, 1946.

JEAN GUITTON, *Dumnezeu și știința,* Ed. Harisma, București 1992.

WILHELM SCHMIDT, *Menschheitswege zum Gotterkennen*, Munchen - Kempten, 1923

F. SAWICKI, *Die Gottesbeweise*, Paderborn, 1926

BRIAN DAVIES, *Introducere în filozofia religiei*, trad. de Dorin Oancea, Editura Humanitas, București, 1997.

JÜRGEN MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung,* Chr. Kaiser, München, 1965.

CONCEPȚII DESPRE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU CONTRARE ÎNVĂȚĂTURII CREȘTINE

Generalități

În lume au existat și există mai multe religii, care oferă oamenilor diferite învățături despre Dumnezeu. Toate prezintă valori morale și par să dețină valori religioase importante. De fapt, însă, religia nu poate avea valoare decât numai dacă are valoarea absolută și anume dacă e revelată de Dumnezeu. Dacă nu se dovedește revelată, oricâte aparențe valoroase ar avea, este de fapt falsă în esența ei, iluzorie și ineficientă. Religia creștină se dovedește a fi nu numai religia superioară doctrinar și moral ci singura religie autentică, pentru că este singura religie care-L poate prezenta și oferi oamenilor pe Dumnezeu întrupat, adică revelat.De aceea, numai următorii ei pot exclama:

"Ce fericire pentru noi creștinii, de a avea un astfel de Dumnezeu! Vrednici de plâns sunt oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu! Ei nu văd Lumina veșnică și, după moarte, merg în întunericul cel veșnic. Noi știm aceasta, căci în Biserică Duhul Sfânt descoperă Sfinților..." (Sf. Siluan Athonitul, *"Între iadul deznădejdii și iadul smereniei"*) Numai creștinismul este capabil să arate și să ofere un Dumnezeu perfect, adică iubitor, care-i iubește pe oameni, întrucât s-a făcut om venind în cea mai intimă comuniune cu ei.

În afară de învățătura Bisericii despre Dumnezeu, există și alte teorii, care totuși se referă, mai mult sau mai puțin, la existența lui Dumnezeu. Pentru teologie sunt importante, pentru că unele au aparența de concepții religioase, sunt prezentate și înțelese de mulți ca fiind atitudini și concepții religioase, fiind de fapt concepții filosofice. Esențial este însă faptul că nu pot fi acceptate de nici o religie, cu atât mai puțin de cea creștină. Sunt periculoase prin aparența de religiozitate, care ascunde de fapt neîncrederea și necredința în Dumnezeu personal. Reamintim că esența credinței creștine este credința într-un Dumnezeu personal, spiritual, perfect și atotputernic, întreit în persoane, care s-a făcut om pentru oameni, i-a răscumpărat și stă în legătură de iubire permanentă cu ei.

Aceste concepții "religioase" anticreștine sunt:

1. evoluționismul

2. deismul

3. panteismul

4. existențialismul

5. lor li se adaugă *ateismul,* deși acesta e total opus oricărei aparențe religioase

Evoluționismul

Promotorul acestei concepții este englezul *Herbert Spencer* (1820-1903); el consideră că religia are o origine animistă și că toate religiile se explică, la origine, prin ideea de spirit.

Omul a luat contact și experimentează o mulțime de realități inexprimabile, deosebite de cele strict materiale, pe care prin contrast le numește spirituale, ajungând să-și formuleze noțiunea de spirit; a fost firesc ca *pe scara evoluției omenești omul să personifice sufletul,* să-l ipostazieze în ființe superioare, înzestrate cu calități înalte, numindu-le zei. Astfel au apărut religiile primitive, care au evoluat ajungând politeiste, și care, prin purificare,

au produs religiile monoteiste. E limpede, după evoluționiști, că *religia* este *produsul evoluției istoriei omenești.*

Alt exponent este filosoful francez *Auguste Comte* (1798-1857), întemeietorul *filosofiei pozitiviste*. El susținea că omenirea, în cursul istoriei ei ascendente, a înregistrat diferite faze de civilizație, cu spiritualitățile respective, care au fost depășite toate pe rând. Astfel civilizația omenească a înregistrat în antichitate religii politeiste, apoi toate celelalte religii până astăzi, ca trepte de cultură perimate. Pe treapta următoare, omenirea a înregistrat metafizica sau filosofia, care este o treaptă superioară religiei, în cunoașterea umană. Mai presus de această treaptă, el afirmă că este treapta cunoașterii prin știință, cunoașterea completă, absolută, prin științele pozitive (realiste). Consideră, de fapt, că știința este religia omenirii moderne. El și preconiza o "*religie a umanității*", adorată sub chipul unei femei, supranumită "*Marea Ființă*" ("Le Grand Etre").

O fundamentare mai temeinică a evoluționismului a încercat-o englezul *Charles Darwin* (1809-1882), pe bazele biologiei. El a dovedit că există o evoluție certă a ființelor de pe pământ, impusă de *adaptarea la mediu, lupta pentru existență și selecția naturală* a celor mai puternici în defavoarea celor slabi; dar nu a afirmat o origine exclusiv materială a omului. Darwin nu s-a declarat ateu, însă pornind de la datele lui, pe ele și-au fondat ateismul materialiștii moderni, așa cum a făcut comunismul.

Observând atât concepția lui Spencer cât și a lui Comte, apare limpede concluzia că oricâte merite i-ar găsi religiei, este evident că negându-i originea supranaturală contestă esența religiei și distrug religia. Deci sunt antireligioase, anticreștine și chiar ateiste.

Deismul

Deismul este o concepție filosofico-religioasă care afirmă că *există Dumnezeu* care a creat și ordonat lumea, dar El *s-a retras din ea* pentru a-i asigura libertatea, iar ea funcționează singură; deci nu există providență divină.

Idei deiste au apărut încă din antichitate. Astfel, filosoful *Aristotel* afirma că zeii nu se pot coborî la imperfecțiunile umane, iar *Epicur* spunea că zeii nu se interesează de oameni și lume pentru că le-ar tulbura fericirea.

În timpurile moderne deismul a apărut în sec. XVII-lea în Anglia. De fapt, deismul a dorit întemeierea unei religii raționaliste lipsită de dogme și

de orice cult religios. În felul acesta, deismul se prezintă ca o filosofie religioasă şi nu ca religie. Întemeietorul deismului modern este *Herbert of Cherbury* (1583-1648), în Anglia, iar adepții sunt *Voltaire* (1694-1778), şi majoritatea reprezentanților *curentului luminist*. Aceştia resping dogmele şi cultul religios. Deismul pleacă de la afirmarea şi recunoaşterea existenței lui Dumnezeu personal, creator al întregii lumi. Herbert of Cherbury recunoştea existența lui Dumnezeu personal, obligația de a-L adora, necesitatea evlaviei, a mântuirii şi răsplății viitoare; ceea ce este specific este faptul că nu-l mai recunoaşte pe Dumnezeu drept proniator al lumii, adică nici o legătură între Dumnezeu şi omenire, Dumnezeu şi lume. Susține că Dumnezeu a creat lumea, însă după aceea, datorită faptului că a înzestrat-o cu tot ce este necesar pentru buna funcționare, s-a depărtat de ea. Are meritul de a afirma ordinea, frumusețea şi legitatea lumii, deşi susține că lumea conține în ea însăşi temeiuri pentru o viață morală.

Din punct de vedere logic, *deismul este o inconsecvență*, pentru că, pe de o parte recunoaşte existența lui Dumnezeu personal care a creat bine lumea iar pe de altă parte acest Dumnezeu se îndepărtează de ea. Această abandonare nu poate fi justificată nicidecum; explicația respectării libertății umane este cu totul copilărească. Nici un fiu nu va reproşa vreodată tatălui că-i încalcă libertatea prin faptul că îl ajută.

Din punct de vedere creştin, această concepție *este numai o filosofie* şi nu are de-a face cu religia, pentru că ştim că religia este mai presus de toate legătura dintre om şi Dumnezeu. Este de neconceput un Dumnezeu personal, creator al omului, care să rupă legătura cu omul. *Legătura lui Dumnezeu cu omenirea* este *absolut necesară,* nu numai pentru ajutorul omului ci mai ales *din motivul superior al iubirii.* Dumnezeu nu părăseşte lumea, pentru că a creat-o, chiar dacă aceasta ar funcționa material şi fără el, pentru că Dumnezeu nu poate crea nimic fără iubire şi fără interes. Iar iubirea şi pronia Lui nu sunt de conceput decât permanente şi veşnice, exact ca în relația dintre un Tată adevărat şi fii adevărați.

Panteismul

Numele provine de la cuvântul grecesc "pan"= tot şi "Theos"= Dumnezeu. Concepția aceasta afirmă că *Dumnezeu şi lumea sunt două realități identice.* Cuvântul de panteism a fost folosit pentru prima dată de filosoful englez *John*

Toland (1670-1722), în 1705, în lucrarea "Pantheistikon". Se opune în primul rând concepției oficiale a Bisericii creştine despre Dumnezeu ca ființă personală absolută, distinctă de lumea materială. Are o motivație logică şi corespunde tendinței firești a rațiunii umane de a afla o unitate a lumii, de a concepe în mod unitar lumea.

Este de două feluri:

a) *panteismul acosmist,* afirmă că nu există decât Dumnezeu; lumea materială nu există de fapt ci se pierde, este absorbită în ființa lui Dumnezeu, şi tot ceea ce există este Dumnezeu. Materia şi viața dispar în Dumnezeu. Tot ceea ce există, toate fenomenele sunt manifestări ale ființei, vieții şi lucrării lui Dumnezeu.

b) *panteismul pancosmist* învață că numai lumea există iar Dumnezeu se pierde, este absorbit în lume; lumea toată este impregnată cu Dumnezeu, dar unica esență reală este lumea.

Originea concepției panteiste despre lume şi Dumnezeu se află în religiile Asiei, în *filosofia indiană,* în brahmanism şi hinduism, în care nu există decât zeul Brahma; în aceste religii lumea toată nu are o existență reală, se pierde, se topeşte, şi se identifică cu Brahma.

Ideile panteiste au apărut apoi şi au circulat şi în Europa, în *filosofia* greacă *a stoicilor*, şcoala *eleată* şi mai ales, într-o formă superioară, în filosofia *neo-platonică*. Reprezentantul de frunte al acesteia, *Plotin* (sec. III d.H.), în scrierea sa "Enneade", afirmă: "Unul este tot şi nu este nimic decât Unul; el nu este toate ființele pentru că este principiul lor, dar toate sunt în el. Dumnezeu este în toate ființele şi este în lumea noastră, lumea participă deci la Dumnezeu". El exprima un panteism acosmist.

În Evul Mediu au fost panteişti scolasticul *Ioan Scotus Eriugena* (810-877), misticii *Meister Eckhart* (1260-1328) şi *Jakob Böhme* (1575-1624), iar în timpurile moderne *Giordano Bruno* (1548-1600) şi *Baruch Spinoza*(1632-1677). În filosofia modernă panteiştii au mai fost filosofii germani *J. G. Fichte* (1762-1814), *G. W. Hegel* (1770-1831), *Fr. W. Schelling* (1775-1854), *Eduard von Hartmann* şi alții, deşi unii s-au apărat, neconvingător, de această acuzație.

Panteismul s-a perpetuat peste secole şi are numeroşi adepți în toate religiile şi filosofiile. El este de fapt un dușman al tuturor religiilor şi mai ales al creştinismului, pentru că este foarte fin, subtil şi cu mare aderență la intelectuali; a fost şi a rămas întotdeauna la modă.

Din punct de vedere logic, panteismul poate fi combătut pentru simplul fapt *că încalcă principiul logic al contradicției,* care arată că un lucru nu poate fi în același timp identic cu sine și identic cu contrariul său.

Altfel spus, două judecăți contradictorii nu pot fi amândouă adevărate în același timp. Lumea nu poate fi identică și cu sine și cu Dumnezeu. Materia nu poate fi în același timp și materie și spirit. Gândirea, atât cea filosofică cât și cea religioasă, pleacă de la aceleași premise indiscutabile, că materia se deosebește de spirit și este identică cu ea însăși. Spiritul nu este materie și, chiar dacă comunică cu materia, nu-și poate pierde identitatea.

Panteismul este anticamera ateismului, ateism în germene.

El rămâne foarte ispititor prin *ideea integrării, a unității esențiale a omului cu universul,* cu toată existența și prin *ideea împăcării,* în acest fel, a *tuturor contrariilor și conflictelor.* Panteismul pare să afirme cel mai puternic unitatea lumii. Și, totuși, creștinismul, oponent fundamental al panteismului, este unicul garant al unității lumii. Pentru că unitatea nu este o simplă unitate mecanică. Întrucât omul este spirit, iar valoarea supremă din univers e spiritul, evident că autentica și suprema unitate trebuie să fie conștientă, ca unitate a Spiritului unificator. Integrarea desăvârșită în unitatea universului material-spiritual trebuie să constea în chip necesar în asumarea, cu specific și identitate precisă, a responsabilității moral-spirituale pentru tot universul, în sensul formulării lui Dostoievski: "Fiecare e vinovat de păcatele tuturora!" Este o sporire, o intensificare la maximum a identității și specificului persoanelor și nu o anulare a lor. Aceasta este adevărata unitate, pe care o afirmă și o cultivă numai creștinismul.

Într-adevăr, sentimentul de înfrățire, de unitate a omului cu universul este nu numai o simplă dorință sau o iluzie sentimentală ci este o imanență a sufletului omenesc. Poezia populară românească este un exemplu sublim în acest sens. Însă *înfrățirea și unitatea omului cu natura nu poate însemna degradarea omului la nivelul materiei inconștiente.* Natura nu are conștiință, nu este spirit. Or, valoarea supremă pe care o constată experiența noastră este spiritul, conștiința de sine. Omul se definește exact prin aceste dimensiuni; de aceea, prin ele este infinit superior și se deosebește radical de universul material. Acesta, chiar dacă se va transfigura, nu va deveni niciodată spirit; de aceea, nici *omul nu acceptă niciodată degradarea din condiția sa spirituală și nu va abdica niciodată de la ea.* Reducerea omului la natura materială înseamnă degradarea totală, pentru că ar fi stingerea spiritului,

singura lumină care luminează însăşi existenţa şi sensul materiei. De aceea, omul nu poate renunţa la lumina sa iar panteismul se înfăţişează absolut inacceptabil.

Existenţialismul

Este un curent filosofic, care a avut însă imediat şi implicaţii teologice. Întemeietorul curentului existenţialist este socotit filosoful şi teologul danez *Sören Aabye Kierkegaard* (1813-1855). Acesta a profesat un fel de scepticism religios, în care singura realitate ar fi numai noţiunea de existenţă. Singurul lucru cert pe care-l putem afirma despre om şi lume este faptul că există.

Ideile sale principale au fost:

1. *Omul* este atât de *pervertit* şi slăbit prin păcatul strămoşesc şi păcatele personale încât *nu mai e capabil să-l cunoască pe Dumnezeu.*

2. *Existenţa umană* este, de fapt, o *permanentă tensiune, un conflict, o dispută între Dumnezeu şi om*; pentru că omul simte existenţa lui Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne incomunicabil.

3. Instituţiile, care vor să facă legătura între Dumnezeu şi lume, adică *Biserica şi slujitorii ei, sunt inutile*, deoarece *Dumnezeu nu poate fi cunoscut* şi nu comunică cu oamenii.

4. *Singura existenţă certă*, reală este *existenţa ca individ.*

5. *Lumea* este *o piedică în afirmarea individului,* este opusul lui.

6. *Singurele realităţi* certe sunt *clipa, groaza, contradicţia, disperarea.*

De la S. A. Kierkegaard şi până astăzi existenţialismul s-a răspândit şi a primit nuanţe diferite, datorită marilor filosofi care l-au exprimat. Cei mai mari existenţialişti ai veacului XX au fost Martin Heidegger(deşi s-a delimitat de existenţialişti), Jean-Paul Sartre şi Karl Jaspers.

M. Heidegger (1889-1976) a insistat, mai ales în lucrarea sa *"Sein und Zeit"*, ("Fiinţă şi timp"), asupra realităţii că existenţa umană este singura realitate obiectivă dar este şi o realitate care se împotmoleşte, fiind caracterizată printr-o grijă, o frică sau angoasă de a exista.

Concepţia sa se numeşte *pan-antropism*, pentru că nu recunoaşte decât o realitate, existenţa omului ca individ în lume: "*in der Welt sein*" ("a fi în lume"). "A fi în lume" înseamnă a fi în mărginire, în limitare. Omul este o fiinţă situată în realitatea temporal-spaţială şi prins existenţial în condiţiile acestei lumi. Întreaga viaţă a omului e caracterizată de grija (die Sorge) pentru

existența pământească. Mărginirea omului se concretizează decisiv în limitarea temporală, adică în moarte. De aceea, existența umană trebuie caracterizată drept "existență spre moarte" ("*Sein zum Tode*"). Moartea trebuie însă înțeleasă și valorificată drept desăvârșire a vieții, pentru că, punându-l pe individ în fața non-existenței, îi solicită libertatea de a accepta sau nu această existență. Prin conștiința morții sale, omul realizează de fapt în fiecare clipă decizia pentru existență și deci libertatea sa. *Această libertate spre existență, în fața non-existenței, formează temeiul existenței omenești.* Sensul vieții omenești constă deci în *a-ți găsi existența proprie în cadrul existenței lumii.* Cu cât omul trăiește mai profund realitatea vieții, cu cât se angajează mai complet, existențial, cu atât va realiza mai mult existența sa și existența lumii și deci, se va împlini ca om, ca persoană.

Heidegger a găsit posibilitatea unei realizări personale, autentice a omului în realitatea *raportului eu-tu* între persoanele umane. În faptul că există un "tu", că fiecare om, fiecare "eu" își poate găsi un "tu" care pretinde ceva de la el și este pretins, "eu"-ul se regăsește pe sine și se împlinește. Totuși, Heidegger a rămas cantonat în imanent și n-a reușit să găsească o deschidere spre o existență veșnică a Spiritului. După el, sensul vieții nu trebuie să fie raportat la existența unei valori absolute. De aceea, deși nu s-a exprimat explicit ateist, a fost acuzat de ateism chiar de un teolog existențialist (Karl Heim). În concepția lui, Heidegger ajunge la existența lui Dumnezeu, dar o interpretează imanent. În acest sens, filosofia lui a fost denumită, *o "teologie secularizată".* Cu alte cuvinte, Heidegger nu a găsit un temei religios pentru persoana umană și în general, n-a reușit să arate decât că existența umană este tensiune și grijă și are singurul merit de a evidenția ființa ca persoană, conștiință de sine, existență unică, valoare deosebită total de natură. Se pare că totuși, la sfârșitul vieții, Heidegger ar fi regăsit în noțiunea de ființă, atât de scumpă lui, un sens al sacrului (mai ales în lucrarea *"Einführung in die Metaphysik"* - *"Introducere în metafizică").*

J.P.Sartre (1905-1980) a exprimat o direcție depărtată de Heidegger, mult mai radicală. În *"L'Etre et le Neant"* ("Ființă și Ne-ființă") el duce existența umană până la absurd și nonsens, afirmând că lumea devine dușmană ontologic pentru orice persoană umană, sub formula "*infernul sunt ceilalți*" și eșuând în ateism.

Este foarte interesant că deși are tendințe radicale, existențialismul a

cunoscut şi apropieri religioase, cum este filosofia germanului *Karl Jaspers* (1883-1969) adversar ideologic al lui Heidegger. Deşi cugetătorii de astăzi îl socotesc pe Heidegger superior lui Jaspers, noi spunem că poziţia lui Jaspers este mai pozitivă, afirmând un sens mai explicit existenţei umane. Ca şi Heidegger, şi Jaspers afirmă că *omul îşi dobândeşte conştiinţa existenţei sale numai prin comunicarea cu o altă existenţă.* Însă această conştiinţă nu e sigură decât dacă se află în faţa unei existenţe "cu totul altceva" ("das ganz Andere") decât cea umană. Jaspers îl pune deci pe individ obligatoriu în faţa transcendenţei; el susţine că ultima concluzie a oricărei filosofări nu poate fi decât credinţa, "*certitudinea credinţei ca staţie şi motor al existenţei posibile*". Existenţa umană nu are însă posibilitatea să întâlnească pe acest "cu totul altceva" în istorie, în timp, crede Jaspers. Transcendentul poate fi prezent numai în felul cum se poartă omul faţă de El, cum se hotărăşte pentru transcendenţă.

Observăm, din păcate, că şi la Jaspers existenţa veşniciei este denumită tot în cadrele existenţei limitate. El crede că *tocmai în imposibilitatea întâlnirii cu "Cel cu totul altceva"*, în această ratare, *se evidenţiază existenţa Transcendenţei* pentru om.

Alţi teologi şi gânditori de expresie existenţialistă au mai fost printre alţii teologii *Karl Heim, Erik Peterson* şi *Edith Stein*, filosofii *Miguel de Unamuno, Martin Buber, Gabriel Marcel, Leon Bloy, Max Picard, Lev Şestov, Simone Weil Simon Frank, Vl. Soloviov şi Nikolai Berdiaev*, scriitorii *André Malraux şi Albert Camus*.

Dintre toţi aceştia, cel mai apropiat şi mai acut actual pentru omul modern este *A. Camus* (1913-1960). În comparaţie cu Heidegger, Jaspers, Sartre şi ceilalţi, teoretici, abstracţi şi arizi, Camus este mai coerent, mai consecvent şi mai onest. Concepţia lui este mai vie, mai convingătoare şi mai semnificativă pentru omul actual. Camus pleacă de la constatarea, realizată de fiecare om, că "universul ni se impune indescifrabil şi limitat", că "*o mulţime de iraţionale s-au ridicat şi-l înconjură*" *pe om*. Astfel de realităţi iraţionale, pot fi amintite următoarele:

- o descoperim ca pe o străină pe fiinţa care am iubit-o
- în oglindă şi în propria fotografie descoperim un străin
- propriul suflet ne rămâne nedefinit, un mister: "Pentru totdeauna îmi voi fi mie însumi străin"
- fiecare om rămâne de fapt un necunoscut, un străin, pentru că "există totdeauna în el ceva ireductibil care ne scapă"
- lumea întreagă "ne scapă" ca înţeles, ne apare opacă, de-personalizată şi dez-umanizată
- moartea este o realitate cu totul iraţională şi deci absurdul suprem.

Aceste constatări care se amplifică, se concretizează într-un *sentiment al*

absurdului. Este foarte important să subliniem însă că, pentru Camus, *nu lumea însăși este absurdă.* În lume există rațiunea umană; de aceea, *absurdul rezultă numai din ciocnirea dintre raționalitatea umană și iraționalul existent în lume.* Rațiunea nu poate fi negată, spune Camus, pentru că are domeniul propriu, palpabil de existență.

Față de iraționalul și absurdul lumii, Camus nu dezarmează însă și vrea să găsească *"un sens și o profunzime"* pentru existența umană. Un fel de optimism tragic îl deosebește deci pe Camus de toți existențialiștii. Deși "tot ce exaltă viața îi sporește în același timp absurditatea", el găsește lumea "de o frumusețe insuportabilă și inumană, în care mor, totuși, oameni". Descoperirea absurdului, nu este deci, pentru Camus, un sfârșit ci un început: "Lupta însăși contra înălțimilor e de-ajuns spre a umple un suflet omenesc". În fața absurdului, el crede că se poate construi un sens printr-o solidarizare activă a semenilor, printr-un *"eroism fără speranță"*, un fel de *"sfințenie laică"*.

Față de concepția lui Camus, trebuie să observăm următoarele:

Înțelegerea și concepția lui se deosebesc sensibil de ale celorlalți existențialiști. Ea este mult mai aplicată la obiect și mai convingătoare. Constatările lui sunt profunde și impresionante. În același timp însă, răspundem că *răul și iraționalul care se constată în lume nu dovedesc neapărat absurdul și non-sensul lumii.* În lume și în om există, e drept, o imensitate de mister, dar *misterul însuși nu e neapărat non-sens. Existența însăși a rațiunii umane,* care pune problema raționalului și a iraționalului, *este dovada că în univers există raționalitate* iar omul e capabil să descopere și alte sensuri din misterul care impregnează existența. Faptul că iraționalul există nu înseamnă că e definitiv. El poate fi învins și anihilat definitiv de către Rațional. De altfel, *iraționalul nici nu există decât prin raportare la Rațional;* există cu adevărat și este existență adevărată numai Raționalul. Iar încercarea lui Camus de a fonda un *"eroism fără speranță" și o "sfințenie laică" este utopică*, pentru că numai pe universul material imanent este imposibil de fondat un sens și o spiritualitate. *Spiritualitatea nu poate fi imanentă materialului; ea ori transcende materialul, ori nu este spiritualitate în sens propriu.*

La români au dezvoltat o gândire existențială îndeosebi filosofii *Nae Ionescu* (1890-1940), care a vorbit de "ratarea" persoanei ca șansă și valoare a omului (și care s-a integrat de fapt în cugetarea creștin-ortodoxă), *Emil Cioran* (1911-1995), care a eșuat în nihilism și *D.D.Roșca* (1895-1980), prezentând viața umană ca pe o *"existență tragică"* și preconizând tot un fel de "eroism" în sensul lui Camus. În spirit existențial camusian s-a exprimat remarcabil și prozatorul *Marin Preda* (1922-1980), în romanul "Cel mai iubit dintre pământeni".

De asemenea, eseistul și dramaturgul *Eugène Ionesco* (1909-1994), întemeietorul "teatrului absurdului", deși a subliniat toată viața, cu o virulență și putere de convingere extraordinare, iraționalul și absurdul care-l amenință pe omul modern, a ajuns totuși la sfârșitul vieții sale la convingerea că raționalul și sensul există în lume cu deschidere spre absolut, întrucât sunt exprimate și experimentate în Persoana lui Dumnezeu întrupat. El a exprimat minunat această realitate și convingere prin cuvintele: *"Nu pe acela îl aștept* (un Dumnezeu distant, deist, n.n.), *ci pe Iisus Hristos care a suferit și a așteptat!"* (interviu la TVR 1, aprilie 1994).

În sfârşit, filosoful Petre Ţuţea (1901 - 1991) deşi a condamnat explicit şi dur existenţialismul ca filosofie, credem că a arătat o *atitudine existenţială creştină* prin felul în care a opus şi radicalizat trăirea faţă de filosofie şi mai ales prin ultimele cuvinte, în clipa morţii: "Doamne Iisuse Hristoase, ai milă de mine!" (P. Ţuţea, *Între Dumnezeu şi neamul meu*, Editura Arta Grafică, Bucureşti, 1992, "Ultimul dialog", p. 389).

Filosofia existenţialistă şi-a găsit în mod firesc şi întruparea teologică, în *teologia protestantă dialectică*, numită şi teologia crizei. Acestea sunt atât de apropiate încât se poate spune că teologia dialectică nici nu este o altceva decât *varianta "teologică"* a filosofiei existenţialiste. Teologia dialectică a apărut în cadrul Bisericilor protestante, ca şi filosofia existenţialistă, după primul război mondial. Reprezentanţii ei principali au fost: *Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Helmut Thielicke* şi alţii. Ea a relativizat existenţa umană ca şi filosofii existenţialişti, afirmând: *"Dumnezeu este în cer şi tu pe pământ!", negând* de fapt *Revelaţia* divină. Deşi au făcut mare caz de Revelaţie, spunând că nimeni nu poate teologhisi autonom ci numai bazat pe Revelaţie, pe "Cuvântul lui Dumnezeu", ei au înţeles Revelaţia nu ca pe un fapt întrupat în istorie, ca apropiere şi comunicare reală cu Dumnezeu, ci numai ca şi cuvânt al lui Dumnezeu. După ei, *Mântuitorul Hristos* nu este decât organul prin care Dumnezeu şi-a arătat absoluta suveranitate şi, deci, *veşnica distanţă faţă de om*. După teologii dialecticieni, chiar *credinţa*, pe care vor să o absolutizeze, nu este un adevăr general valabil, ci este *ceva care se naşte mereu*, devine mereu în omul credincios. Omul este însă total păcătos, în "nimicul total" (*"in die totale Nichtigkeit"*). Între om şi Dumnezeu este o prăpastie totală; *"Mesia e sfârşitul omului"* (zice Barth) iar *Dumnezeu "n-are loc în lume atât timp cât nu e nimicit umanul"* (afirmă Gogarten). Teologia dialectică nu admite existenţa istorică a unui Mijlocitor între om şi Dumnezeu şi neagă total raţiunea umană în cunoaşterea lui Dumnezeu. În distanţarea fiinţei umane de transcendent putem spune că nu e nici o deosebire între Heidegger şi K.Barth.

Un oarecare merit al teologiei dialectice este *contestarea autonomiei umanului, a raţiunii imanente lumii* şi argumentarea că *vocaţia şi instrumentul omului este credinţa*, precum şi sublinierea *caracterului ireductibil al persoanei umane.*

În concluzie, existenţialismul este necreştin pentru că neagă fundamental Revelaţia. Tocmai acesta este punctul central şi comun al existenţialiştilor: *o conştiinţă a Transcendentului, dar cu negarea Revelaţiei.* Dar aceasta este o concepţie păgână, precum cea a tragediilor antice. Existenţialismul înseamnă şi mai mult: contestarea Providenţei divine. Nici o cugetare şi nici o filosofie "religioasă" nu o contestă atât de categoric. Chiar şi deismul, deşi contestă intervenţia lui Dumnezeu în lume, afirmă totuşi că în lume acţionează legile şi raţionalitatea divină, că lumea este o ordine şi o armonie. Putem afirma că, *în clipa în care existenţialismul ar fi obligat să recunoască un semn de Providenţă, el s-ar desfiinţa, n-ar mai putea exista ca filosofie specifică.*

Manualele dogmatice de până acum au evidențiat numai ordinea și sensul din lume și om și nu s-au ocupat de irațională și absurdul din lume. Însă răul însuși este totuna cu irațională. Irațională, non-sensul și absurdul este prezent atât de masiv în viața și lumea omului modern, încât teologia dogmatică are datoria acută și urgentă de a se ocupa cu ele și a le da răspunsul deplin și definitiv. Un răspuns ortodox modern, competent și la obiect față de filosofia existențialistă l-a dat *Părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993),* în mai multe lucrări, mai ales în "*Iisus Hristos, lumina lumii*".

Privit în perspectiva de astăzi, existențialismul ne apare ca o mișcare amplă, curent de gândire nou, specific epocii moderne și omului actual, specific spiritualității protestante și occidentale în general, care pune accentul pe individ și problemele lui fundamentale, decisive. Din punct de vedere ortodox, putem caracteriza filosofia existențialistă ca protestantă, în măsura în care radicalizează existența, importanța și conflictul ireductibil dintre individ și lume, dintre individ și Dumnezeu. În același timp, subliniem că un merit al existențialismului îl reprezintă faptul de a fi arătat deosebirea fundamentală, esențială dintre om și lumea materială, de a fi afirmat valoarea ireductibilă a persoanei umane. De aceea, socotim că existențialismul este o replică eficace împotriva oricărui panteism. În măsura în care existențialismul este o "*filosofie a persoanei*", el este valorificabil și în teologie.

Existențialismul rămâne o permanentă provocare pentru teologie, chiar în sensul pozitiv, pentru că o obligă să fie aplicată mereu la realitățile contemporane și să dea răspunsuri satisfăcătoare la o serie de întrebări foarte delicate precum originea răului, providența divină sau apokatastaza. În acest sens, noi pledăm pentru o teologie cu această dimensiune, pentru o *teologie* creștină *existențială*. Un exemplu excepțional, poate cel mai impresionant și convingător, pentru ceea ce numim "existențialism creștin" este mesajul lui Dumnezeu însuși către Sf. Siluan Athonitul, exprimat prin formula suprem-paradoxală: "Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!". Evidențele existențiale ne impun: nu există două adevăruri, unul teologic și unul existențial. Adevărul teologic este totdeauna și existențial.

5. Ateismul

Este concepția care neagă explicit și total existența lui Dumnezeu.

Ființa ateismului este o dublă realitate:

1. intelectuală - ontologică
2. morală.

Din punct de vedere *ontologic şi intelectual* ateismul este o schizofrenie sau dedublare, o sfâşiere a fiinţei şi cunoaşterii umane. Aceasta pentru că experienţa profundă, completă, cunoaşterea autentică îi dovedeşte omului, chiar prin simpla cercetare a propriei persoane, că el este spirit şi raţiune dată şi prin urmare la baza existenţei lumii trebuie să fie un Spirit şi o Raţiune personală absolută. Negând aceasta, ateul îşi neagă propria spiritualitate, adică esenţa propriei sale existenţe.

Din punct de vedere *moral*, ateismul este pervertire, îmbolnăvire, atrofiere gravă şi progresivă a celui mai esenţial simţ al omului ca fiinţă raţională şi spirituală, care este simţul sacrului. Or, astăzi este un lucru recunoscut şi un bun câştigat definitiv de ştiinţa istoriei religiilor, de psihologie şi alte ştiinţe, că esenţa spiritualităţii umane este simţul sacrului, că omul este în chip funciar o fiinţă religioasă, "homo religiousus". Negând sacrul ca Principiu personal al lumii, ateul neagă, maladiv şi iresponsabil, principiul fiinţei, esenţa spiritualităţii şi, fiinţa proprie.

Această dedublare şi sfâşiere, provocată pe plan ontologic-intelectual şi moral de către ateism, a fost prezentată excepţional de către scriitorul rus F. M. Dostoievki (în romanul "Demonii") şi de cel francez Georges Bernanos (în "Sous le soleil de Satan").

Există două feluri de manifestare a ateismului:

a) *ateismul teoretic* (ideologic)

b) *ateismul practic* (comportamental)

Ateismul teoretic constă în *atitudinea intelectuală, cu pretinse argumente,* care-l neagă pe Dumnezeu întrucât susţine că Dumnezeu nu a fost şi nu este nicidecum dovedit sau perceput de om. Această formă de ateism este mai puţin frecventă decât cealaltă, pentru că întâmpină totuşi obiecţii şi contra-argumente şi, deci, este mai greu de susţinut.

Ateismul practic înseamnă *negarea lui Dumnezeu prin comportament*, prin refuzul oricărei credinţe religioase şi al oricărui act de cult. Această formă de ateism este mult mai frecventă, pentru că este mai lesnicioasă şi este mai favorizată de ignoranţă, indiferentism şi comoditate.

În secolul nostru, ateismul teoretic s-a sprijinit în bună măsură pe *teoria evoluţionistă* a biologului *Charles Darwin* (1809-1882), care părea să-i ofere o bază ştiinţifică. Deşi teoria evoluţionistă nu mai este susţinută astăzi cu convingere, trebuie să observăm însă că, prin aceasta, ateismul nu a regresat. În lumea teologică de astăzi este curentă *afirmaţia că*, de fapt, *există puţini oameni cu adevărat*

atei. Afirmația este cu totul superficială. Dimpotrivă, ni se pare că lumea modernă îi oferă omului, mai mult decât oricând, motive puternice pentru ateism, atât teoretic cât și practic. Omul modern este ispitit mai întâi de ateismul practic, prin comportamentul nereligios și amoral care-l asaltează din toate părțile, prin extraordinara confuzie și amestecul de credințe care pot da impresia că religia însăși este o confuzie, o înșelătorie. Odată dominat de mentalitatea și comportamentul nereligios și amoral, omul ajunge ușor și la atitudinea ideologică ateistă; realizările științei și civilizației îl ispitesc la o autonomizare a umanului, la ideea că totul este ceea ce se vede și se poate în universul material și uman iar transcendentul nu există. Ateismul declarat nu se întâlnește prea ușor; el este însă foarte extins și se poate întâlni frecvent în antecamerele lui: deismul, panteismul și existențialismul. Toate acestea sunt la modă și adecvate societății moderne.

Este curentă de asemenea *afirmația lui A. Malraux, citată ca o iluzie sentimentală, că "secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc".* Dimpotrivă: nouă ni se pare că realitățile prezente ne impun constatarea că ateismul este în ofensivă permanentă, bazat poate în viitor pe alte motivații, dar într-o lume încă dăinuindă. Cu alte cuvinte, noi spunem: *este loc și de mai rău!*

Astăzi nu mai este suficientă catalogarea ateismului ca o infirmitate intelectuală sau ontologică, pentru a-l discredita. Ateismul este într-adevăr o infirmitate, slăbirea simțului de percepere a sacrului și divinului; însă acest fapt trebuie dovedit și combătut, nu etichetat fără explicații.

Ateismul provine și se bazează mai ales pe motive practice, îndeosebi pe insuficiența argumentării Providenței divine. *A afirma Existența Divină înseamnă a afirma Prezența Divină.* Oricâte argumente, de orice fel, ar aduce cineva pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, ele nu vor avea nici o eficiență dacă nu vor dovedi și realitatea Providenței divine. Numai *în măsura în care este dovedită Providența, ateismul este biruit și poate fi distrus.*

Bibliografie

ALBERT CAMUS, *Străinul. Ciuma. Căderea. Exilul și împărăția*, Editura RAO, București, 1993

ALBERT CAMUS: *Mitul lui Sisif și Omul revoltat*, traducere de Irina Mavrodin, Editura RAO, București 1994

ALBERT CAMUS: *Eseuri*, Editura Univers, București, 1971

ANDRÉ MALRAUX, *Condiţia umană*, traducere de Irina Eliade, Editura RAO, Bucureşti, 1993.

MARTIN HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, trad. de T. Kleininger şi G. Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988

M.HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. de T. Kleininger şi G. Liiceanu, Editura "Humanitas", Bucureşti, 1995.

M. HEIDEGGER, *Fiinţă şi timp,* trad. G. Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

JEAN-PAUL SARTRE, *Greaţa. Cu uşile închise. Diavolul şi bunul Dumnezeu,* 2 volume, col. "Biblioteca pentru toţi", 1981

JEAN-PAUL SARTRE, *Fiinţa şi neantul,* Editura Paralela 45, Piteşti, 2004

NICOLAE BALCA: *Filosofia existenţială şi influenţa acesteia asupra protestantismului contemporan*, în "Societatea Română de Filosofie", Bucureşti, 1936

NICOLAE BALCA, *Soren Kierkegaard,* Sibiu, 1938

GRIGORE POPA, *Existenţă şi adevăr la Soren Kierkegaard,* Sibiu, 1931

SOREN KIERKEGAARD, *Scrieri,* I-II-III-IV, Editura Amarcord Timişoara, 1998-2004

S. KIERKEGAARD, *Şcoala creştinismului,* trad. de Mircea Iovănescu, Editura Adonai, Bucureşti 1995

S. KIERKEGAARD, *Jurnalul seducătorului,* trad. de K. Jensen şi Elena Dan, Editura Scripta, Bucureşti 1992

LEV ŞESTOV, *Revelaţiile morţii,* trad. de Smaranda Cosmin, Institutul European, Iaşi, 1993

L. ŞESTOV, *Apoteoza lipsei de temeiuri,* trad. de Janina Ianoşi, Humanitas, 1995

L. ŞESTOV, *Noaptea din grădina Gethsimani,* trad. de Liviu şi Gabriela Antonesi, Polirom, Iaşi, 1995.

N.BERDIAEV, *Sensul creaţiei,* trad. de Anca Oroveanu, Humanitas, 1992

N. BERDIAEV, *Adevăr şi revelaţie*, Ed. de Vest, Timişoara, trad. de Ilie Gyurcsik, 1993

N. BERDIAEV, *Împărăţia spiritului şi împărăţia Cezarului*, trad. de Ilie Gyurcsik, Amarcord, Timişoara 1994

N. BERDIAEV, *Destinul omului în lumea actuală*, trad. de Victor Durnea, Editura ABC DAVA, Chişinău, 1993

N. BERDIAEV, *La dialectique existentielle du divin et de l'humain,* Paris, 1947

GABRIEL MARCEL, *Jurnal metafizic,* Amacord, trad. de Dorin Ştefănescu, Editura Timişoara, 1995

G. MARCEL, *Die Erniedrigung des Menschen,* ("Les Hommes contre l'Humain") Joseph Knecht-Verlag, Frankfurt am Main, 1964

MICHAEL P. GALLAGHER, *Ajută necredinţei mele!,* trad. Chr. Tămaş, Editura Ars Longa, Iaşi, 1996.

MIGUEL DE UNAMUNO, *Agonia creştinismului,* trad. de Radu Petrescu, Institutul European, Iaşi, 1993.

MIGUEL DE UNAMUNO, *Jurnal intim,* Editura Polirom, Iaşi 2007.

PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieţii spirituale,* trad. de Ion Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 1993.

K. JASPERS, *Texte filosofice,* Editura Politică, colecţia "Idei contemporane", Bucureşti, 1986.

I.G.SAVIN: *Iconoclaşti şi apostaţi contemporani,* Editura "Anastasia", Bucureşti 1995.



PARTEA A II-A

DOGMATICA SPECIALĂ



REVELAREA LUI DUMNEZEU



REVELAȚIA DIVINĂ

Generalități

Cuvântul "*revelație*" vine de la latinescul "*revelatio*" = descoperire". Revelația divină este actul liber, supranatural prin care *Dumnezeu, din propria inițiativă și putere, se descoperă oamenilor.* Ea a mai fost denumită ieșirea din "lumina cea neapropiată" (I Tim. 6, 16) spre a se face cunoscut omului. Dumnezeu se descoperă oamenilor întrucât El, ca ființă personală și creator al omului, nu poate să rămână distant sau indiferent față de om. *Revelația* nu trebuie înțeleasă numai ca intenție a lui Dumnezeu de a fi cunoscut, ca o înțelegere și cunoaștere intelectuală din partea omului ci mai ales ca *o apropiere reală, o comunicare și împărtășire reală a lui Dumnezeu* spre oameni. Cunoașterea pe care o oferă Dumnezeu omului prin revelația Sa este mai ales comunicarea și împărtășirea Sa.

Revelația divină este *necesară* omului pentru că, fără ea, omul n-ar putea cunoaște nimic precis despre Dumnezeu și prin urmare n-ar avea legătură cu Izvorul Vieții, singurul care-i poate asigura o viață spirituală și materială sănătoasă, completă.

Posibilitatea Revelației

S-au dus o serie de *obiecții* împotriva posibilității Revelației divine:

I. *Dumnezeu,* chiar dacă există, *nu se descoperă oamenilor pentru a nu le încălca libertatea,* pentru a le lăsa libertatea deplină.

II. Dumnezeu nu se revelează pentru că *oamenii n-ar fi capabili să primească conținutul uriaș al Revelației.* Ar fi ca un aparat electric mic, conectat direct la o centrală electrică uriașă, fără transformator.

III. Revelația *ar fi o trecere a lui Dumnezeu de la starea Lui anterioară, de fapt pasivă, la o stare activă.* Această trecere, de la stare la alta, *ar contrazice* un atribut divin esențial, *imuabilitatea lui Dumnezeu.*

IV. Revelația *ar întrerupe lanțul cauzal dat, fix, din ordinea cugetării,* pentru că adevărurile revelate sunt, în mod evident, cu totul noi și surprinzătoare, bulversante pentru om.

V. Revelația, fiind *transmisă prin intermediari,* prin oameni, *ajunge* până la urmă umanizată și, deci, *falsificată.*

În rezumat, obiecțiile acestea afirmă că Revelația se opune sau ființei lui Dumnezeu, sau ființei omului.

Răspunsurile:

1) Din partea lui Dumnezeu revelația este posibilă, întrucât *Dumnezeu* poate și trebuie să se descopere omului, pentru că este Creatorul și proniatorul lui și mai ales *Părintele suprem*, care *s-ar contrazice esențial dacă nu s-ar descoperi făpturii Sale rațională. Intervenția Sa este intervenția Iubirii;* orice iubire creează libertate, nu o distruge.

2) La rândul său, *omul este capabil* să primească conținutul Revelației pentru că el este "*imago Dei*", creat *după chipul și asemănarea lui Dumnezeu,* înrudit cu Dumnezeu. Prin rațiunea și spiritul său, omul se dovedește ca fiind "chipul și asemănarea" lui Dumnezeu. Copilul, deși e mic, inform și neputincios, este chipul și asemănarea tatălui său și are cu adevărat posibilitatea de a recepționa și asimila treptat, în timp, toate marile cunoștințe, adevăruri și puteri ale tatălui. Deși cantitativ e mic, din punct de vedere calitativ el este un "aparat de recepție" perfect înzestrat pentru a prinde "lungimea de undă" a Marelui Emițător, Tatăl suprem.

3) *Dumnezeu nu este niciodată pasiv, ci întotdeauna activ:* "Tatăl Meu lucrează și Eu încă lucrez". Existența Lui e totuna cu acțiunea Lui veșnică. Activitatea Lui variată, dinafara vieții Sale treimice intime, nu atinge nicidecum imuabilitatea Sa care ține de esența Sa incomunicabilă, neinfluențabilă de nimic dinafară.

4) Este adevărat că *adevărurile revelate* sunt noi pentru om însă *nu imposibile, nu neconforme omului.* Aceste adevăruri se dovedesc nu numai adevăruri despre Dumnezeu și ale lui Dumnezeu ci, în același timp și adevăruri despre om și ale omului. În legătură cu această obiecție stă și răspunsul următor.

5) Este adevărat că Dumnezeu și omul sunt două realități foarte deosebite ca esență și putere; Dumnezeu este Ființa absolută atotputernică, omul este creatură, existență limitată și relativă. Însă între ele există o legătură foarte puternică și chiar veșnică. *Iubirea și Rațiunea lui Dumnezeu l-au creat pe om "după chipul și asemănarea Sa", adică cu datele spirituale înrudite și conforme cu Dumnezeu.* Prin acestea, ca un adevărat "fiu" după har, omul este capabil nu numai de cunoaștere, înțelegere și comunicare cu Dumnezeu ci chiar de comuniune și împărtășire reală, intimă de El. *Adevărul și Rațiunea lui Dumnezeu sunt originea și temeiul adevărului și rațiunii umane și*

conforme lor. Atât *omul* cât și *Dumnezeu* sunt *ființe personale, raționale*, capabile de a primi și oferi valori spirituale, *capabile de schimburi spirituale*. Chiar dacă omul nu va primi niciodată întreg conținutul dumnezeiesc, nu va deveni Dumnezeu, totuși prin harul divin este chemat să ajungă un "dumnezeu" prin har.

Omul este în stare să înțeleagă Revelația, chiar dacă ea depășește în bună parte posibilitățile rațiunii umane, deoarece mai are o putere de înțelegere: credința. Rațiunea umană poate fi ajutată și potențată prin credință,cea mai mare forță spirituală a omului, care deschide posibilități de înțelegere superioare:

"Prin credință, înțelegem că s-au întocmit veacurile cu cuvântul lui Dumnezeu, că s-au făcut din cele nevăzute cele ce se văd." (Evrei 11, 3)

Temeiuri biblice pentru posibilitatea Revelației:

"Nemernic sunt eu pe pământ, nu ascunde de mine poruncile Tale (Ps. 118, 9)

"Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din cer desăvârșit este" (Matei 5, 48)

Dumnezeu s-a revelat oamenilor în două feluri, pe două căi:

1) *pe cale naturală*, prin universul vizibil, ca obiect.

2) *pe cale supranaturală,* adică prin persoane, prin sfinți și prin Fiul Său, întrupat ca om.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini,* în revista "Ortodoxia", nr. 3/1968

DUMITRU STĂNILOAE, *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în revista "Ortodoxia", nr. 2/1969

PETRU REZUȘ, *Învățătura ortodoxă despre dezvoltarea și împlinirea Revelației divine,* în "Ortodoxia", 1/1966

CORNELIU SÂRBU, *Revelație și inspirație,* în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1957

REVELAȚIA NATURALĂ

Revelația naturală constă în *descoperirea lui Dumnezeu prin universul material, ca obiect* impregnat de legi, ordini raționale și pline de sens; altfel spus, Revelația naturală constă în experimentarea rațională a lumii ca un dat, ca rezultat și reflex al unei Rațiuni absolute personale.

Din observarea regularității cu care se desfășoară fenomenele naturii, a vieții sale sufletești, din istoria lumii și din viața socială, omul și-a putut da seama că toate aceste realități pe care le experimentează nu pot fi produsul întâmplării, nu se petrec oricum ci se desfășoară după legi precise, ceea ce arată desigur pe un Autor, Legiuitor și Proniator suprem, care este Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

Ps. 18, 1: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt și noaptea nopții vestește știință. Nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă".

Rom. 1, 19: "Pentru că ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu, este vădit între ei, căci Dumnezeu le-a arătat lor. Într-adevăr, însușirile Lui cele nevăzute, puterea Lui cea veșnică și dumnezeirea Lui se văd prin cugetare, din făpturi, de la zidirea lumii".

Revelația naturală înseamnă *evidențierea unor ordini, a unei rațiuni în cosmosul material.* Ea se impune omului prin două realități: *rațiunea proprie,* și *raționalitatea existentă în toată lumea.* Omul se constată pe sine ca pe o ființă care are rațiune, deci și sens, pe care însă nu le-a creat el. El constată apoi că și în lume există o raționalitate, *că lumea*, prin tot ceea ce conține și funcționează *este expresia unei raționalități, este impregnată de raționalitate,* chiar dacă se constată și iraționalitate și dizarmonie. În același timp, deși cu rost și logică, lumea nu are conștiință de sine iar omul are. Deci omul, fiind singura ființă din lume conștientă de sine, este într-un fel conștiința lumii. Rațiunea lui se dovedește conformă cu raționalitatea lumii, deci existența conștiinței umane este dovada că omul dă sens, că este sensul existenței lumii care se împlinește în această realitate superioară din om. Totodată, *nefiind nici autorul raționalității lumii și nici al rațiunii și conștiinței sale,* pe care le percepe ca date, devine limpede pentru om că *există o Rațiune și Conștiință superioară, supremă, care a creat această rațională și conștiință*

umană și care explică conformitatea intenționlă cu rațonalitatea lumii. Revelația naturală constă în sensurile divine imprimate de Dumnezeu în tot universul, prin însuși actul creării lui. Actul creator nu înseamnă numai o simplă rațonalitate, ci energia divină ca forță susținătoare a lumii. De aceea, rațonalitatea lumii este vizibilă și experimentabilă de către om, care este el însuși și parte a rațonalității din lume dar și depășire a ei, întrucât este conștiință care se constată pe sine și conformitatea cu rațonalitatea lumii, în perspectiva veșniciei.

Rațonalitatea este inexpliçabilă fără o rațiune și o conștiință. Rațonalitatea din lume și cea din om sunt cu totul inexplicabile fără Rațiunea și Conștiința capabilă de a le produce. Ar fi ca o vorbire fără glas, fără persoană, ca o carte fără autor. Atât existența în parte a rațiunii umane și a rațonalității lumii, cât mai ales coincidența și conformitatea lor, semnalează cu putere existența Rațiunii și Conștiinței care le-a putut produce.

Revelația naturală are următoarele grade, calități sau niveluri:

1) rațonalitatea existențelor nepersonale;

2) a) rațonalitatea persoanei umane în general, ca "imago Dei";

b) paternitatea și filiația umană, ca imago a paternității și filiației divine.

2) a) Oricâte legi și sensuri, oricâtă rațonalitate ar constata omul în universul material, acestea nu vor avea nici o relevanță divină dacă omului nu i se impune mai ales rațonalitatea persoanei umane ca un dat, ca o oglindă a rațonalității unei Persoane supreme a cărei reflectare se dovedește. Omul e ispitit ușor să considere legitățile din universul material ca pe însușiri materiale inerente. Peste rațonalitatea umană se trece însă mai greu. Deși e conformă cu rațonalitatea lumii, totuși rațiunea umană o depășește, dându-i sens și nu poate fi concepută de fapt decât numai în raport cu o Rațonalitate supremă; așa cum receptorul nu poate fi conceput decât numai în raport cu un emițător.

Revelația naturală deplină, autentică este de fapt persoana umană.

b) Prin rațonalitatea umană, Dumnezeu se descoperă omului întâi la modul general, ca Existență rațională supremă. Însă și această rațonalitate ar putea părea ca o imanență a universului material. Ni se pare că cel mai limpede, mai deplin și mai personal se revelează Dumnezeu omului în chip "natural" prin filiația și paternitatea umană, tocmai pentru că acestea nu mai pot apărea ca legi inerente universului material.

Un părinte comunică deplin cu copilul său numai dacă-l vede prin Dumnezeu, prin prezența lui Dumnezeu; altfel, îl receptează pe propriul copil numai

ca pe un obiect. Rațiunea, cuvântul și sufletul părintelui află drum spre copilul său numai pentru că Dumnezeu, aflat între ei, le primește la Sine de la unul și le reflectă apoi celuilalt prin propria Sa lumină, prin propria Rațională și Voință. Lumina dintre ei se aprinde numai prin Lumina Lui: "Întru lumina Ta vom vedea lumină!" Capacitatea părintelui uman de a se înfățișa copilului ca izvor de existență, de adevăr, certitudine și autoritate, ca instanță primă și absolută nu se datorează puterii sau voinței tatălui uman, ci se dovedesc un dat de care chiar el simte că este depășit. La fel se întâmplă și în capacitatea pruncului uman de a-l sesiza și asimila pe părintele său.

În măsura în care sesizează calitatea divină a paternității și filiației umane, omul sesizează pe Părintele suprem. Însăși existența paternității umane ca izvor de rațională, și totuși rațională dată, este indiciul cel mai categoric al Paternității supreme.

Întrucât cosmosul și omul se arată imprimate de o Rațiune superioară, putem spune, într-un fel, că Revelația naturală *nu este pur "naturală"*. Revelația naturală nu este, într-un sens, "naturală", pentru că rațională din om și din lume nu sunt de la sine și prin sine ci se dovedesc un dat. Deci, Revelația naturală este "naturală" în chip supranatural. De altfel, Revelația naturală nici n-ar putea fi cunoscută, nu ar fi posibilă, dacă nu ar exista acea conformitate între om și cosmos, conformitate care nu este simplu "naturală" ci este expresia spiritului.

Deși este conformă omului și accesibilă cunoașterii și experienței umane, Revelația naturală *nu este rezultatul* cercetării omului, *produsul cunoașterii lui*, ci *este inițiativa lui Dumnezeu* și, numai datorită ei, este șansă și posibilitate a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu.

Trebuie să subliniem neapărat că Revelația naturală, singură, este *cu totul insuficientă și relativă;* ea arată numai existența unei forțe supranaturale universale, dar nu dovedește limpede caracterul personal al lui Dumnezeu. Numai cu Revelația naturală putem rămâne la concepția unui Dumnezeu impersonal, putem cădea în panteism sau deism.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, București 1978

ISIDOR TODORAN, *Asupra Revelației primordiale*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1/1956

PETRU SVETLOV: *Învățătura creștină în expunere apologetică*, I, trad. de S. Bejan și C. Tomescu, Chișinău, 1935

REVELAȚIA SUPRANATURALĂ

Dacă Revelația naturală este Revelația prin universul material ca obiect, Revelația supranaturală este *revelația prin persoane, vorbirea lui Dumnezeu cu persoane sfinte.*

Ea este făcută omului prin persoane, în mod supranatural și acceptată de om prin credință. Se deosebește cu mult de Revelația naturală, prin faptul că cuprinde adevăruri de credință limpezi, precise și mult mai bogate, exprimate rațional prin oameni.

Este de două feluri:

a) *internă* - când e produsă direct de Dumnezeu în sufletul unei persoane fără a avea o întâlnire față către față, fără manifestări exterioare, ci numai printr-o iluminare internă.

b) *externă* - când este făcută de Dumnezeu unor persoane în mod vizibil, prin manifestări externe.

Temeiuri biblice:

"După ce Dumnezeu în multe rânduri, și în multe chipuri a grăit odinioară părinților noștri prin profeți, în zilele acestea din urmă ne-a grăit nouă prin Fiul" (Evrei 1, 1-2).

"Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu, ca să fie spre mântuire celor ce vor crede" (II Timotei 3, 16).

Revelația supranaturală constă în faptul că Dumnezeu s-a arătat ca persoană unor persoane umane cărora le-a făcut cunoscute existența Sa atotputernică, personală și iubitoare și le-a încredințat răspunderea de a transmite întregii comunități adevărul, voia și intenția Lui pentru oameni.

Această arătare a lui Dumnezeu este deci mult mai limpede, *mai clară, mai precisă și mai sigură* decât revelarea prin natură. Dumnezeu se înfățișează și se apropie de oameni ca Persoană, în dialog cu persoanele umane. El arată că *realitatea supremă și absolutul existenței,* sensul suprem al existenței și lumii *este personal,* deci omul ca persoană stă în legătură directă cu Sensul suprem. În arătarea Sa personală față de oameni, Dumnezeu și-a exprimat adevărul și voia Sa mai ales prin cuvântul Său, dar și prin fapte minunate, ca expresie ale puterii și existenței Sale absolute.

Prin aceste fapte, prin minuni, El a întărit Revelația naturală dar mai ales a arătat că temelia lumii, originea, forța conducătoare și sensul suprem al lumii nu este natura ci este Persoana, superioară naturii în chip absolut.

Revelația supranaturală este mult superioară celei naturale nu numai pentru că precizează limpede existența personală a lui Dumnezeu ci și pentru că precizează scopul existenței omului și a lumii, care se deschid, se explică și se cer integrate în viața cu Dumnezeu, în cea mai strânsă trăire cu El, în perspectivă veșnică.

Ca și Revelația naturală, nici Revelația supranaturală nu e cauzată de o mai mare experiență religioasă, nu este determinată de o înțelegere omenească mai mare. Trecerea de la Revelația naturală la cea supranaturală nu e determinată de o experiență religioasă, de puteri omenești mai mari. Ea nu e condiționată de date omenești. Dumnezeu activează Revelația Sa supranaturală acolo unde există, poate, o experiență religioasă și condiții de receptare mai bune, dar acestea n-o determină deloc ci înseamnă numai că Dumnezeu se folosește în modul cel mai potrivit, mai înțelept și mai eficient de cele existente în scopul Său bun, dar nu că ar depinde sau ar avea nevoie de ajutorul cuiva. Atât Revelația naturală cât și cea supranaturală rămân inițiativa lui Dumnezeu, absolut supremă, necondiționată, independentă de orice determinare.

Revelația supranaturală s-a făcut *în etape*, progresiv.

Nu este vorba, desigur, de o modificare, schimbare calitativă, esențială a adevărului de credință, ci de o limpezire, de o evidențiere tot mai pregnantă până la cunoștința completă, prin Iisus Hristos. De exemplu: dogma Sfintei Treimi nu a fost descoperită dintr-o dată în Sf. Scriptură. La început a fost sugerată, apoi semnalată în câteva locuri în Vechiul Testament, pentru ca apoi să fie prezentată limpede și complet în Noul Testament.

Această prezentare în etape a Revelației este firească, având în vedere condițiile istorice de cercetare și asimilare de către om a adevărurilor de credință, de la cele mai simple până la cele mai profunde și diferite.

Cu toată creșterea în amploare și limpezime, Revelația supranaturală rămâne totuși unitară, constituindu-se într-un tot viu și definitiv, care exprimă desăvârșit, odată pentru totdeauna, lucrarea de creare, răscumpărare și proniere a oamenilor și lumii de către Dumnezeu.

Revelația supranaturală a atins punctul culminant în Noul Testament, în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, prin care omenirea a primit nu numai

adevărul desăvârșit și complet despre Dumnezeu, ci a și experimentat organic și esențial maxima apropiere și comunicare cu Dumnezeu.

Prin Iisus Hristos, Dumnezeu a descoperit limpede și definitiv omenirii că El este Treime personală iubitoare, că existența Lui este totuna cu iubirea și smerenia Lui veșnică și, fiind decis să realizeze comuniunea cea mai strânsă cu omul, S-a făcut și om pentru veșnicie, pentru a-l integra și păstra în viața Lui divină.

În acest fel, Revelația supranaturală a devenit cu adevărat cunoaștere desăvârșită și trăire desăvârșită a lui Dumnezeu și îmbină real cunoștința despre Dumnezeu cu trăirea lui Dumnezeu.

Raportul dintre Revelația naturală și cea supranaturală

Am văzut că Revelația naturală este "naturală" în chip supranatural, pentru că raționalitatea lumii nu este imanentă ci este un dat prin actul de creare a lumii. Totuși. Revelația naturală este distinctă de Revelația supranaturală, pentru că aceasta din urmă este vorbirea directă și personală a lui Dumnezeu cu oamenii.

Între ele există și asemănări și deosebiri: "Ambele învață același adevăr, însă aspectele pe care acesta le manifestă în fiecare sunt diverse... Dacă revelația prin creație propune mai mult prezența (imanența) divină, descoperirea în istorie accentuează în special transcendența lui Dumnezeu față de lume, fără ca aceasta să însemne ignorarea transcendenței în prima sau a imanenței în cea de a doua" (Dumitru Popescu, *Introducere în dogmatica ortodoxă,* pag. 34). Totuși, între ele, Revelația supranaturală este incomparabilă și absolută.

Dar nici Revelația supranaturală nu rămâne detașată de cea naturală, ci e într-o legătură cu aceasta. Sf. Părinți au subliniat legătura organică dintre ele: "De aceea, cel ce vrea să călătorească drept și fără greșeală spre Dumnezeu, are nevoie în chip necesar de amândouă, de cunoștința Scripturii în duh și de contemplația naturală a lucrurilor după duh ... " (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* pag. 127).

Legătura dintre Revelația naturală și cea supranaturală nu înseamnă numai că Revelația supranaturală o continuă și o desăvârșește pe cea naturală. Legătura lor este o reciprocitate continuă. Chiar și după primirea și asimilarea Revelației supranaturale, cea naturală rămâne valabilă și eficientă. Pentru că, una este înțelegerea Revelației naturale fără cea supranaturală și alta este înțelegerea ei, cu totul superioară, de după Revelația supranaturală. Și, la fel se întâmplă și cu

înțelegerea Revelației supranaturale. Nici ea nu este o simplă transmitere a cuvântului lui Dumnezeu prin persoane, ci este înțelegerea și asimilarea acestui cuvânt în cadrul întregii lumi. Cuvântul dumnezeiesc din Sf. Scriptură este identic cu Cuvântul "prin care s-au făcut toate" și care este imanent raționalității lumii. Această identitate este fundamentală pentru unitatea celor două căi ale Revelației divine.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, București, 1978

PETRU SVETLOV, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, I, Chișinău, 1935

CĂILE DE TRANSMITERE A REVELAȚIEI SUPRANATURALE

Generalități

Revelația supranaturală a fost transmisă de Dumnezeu omenirii prin două căi:

1. *Sfânta Scriptură*
2. *Sfânta Tradiție*

Deși s-a folosit până acum expresia de "Sf.Tradiție și Sf. Scriptură - izvoare ale revelației supranaturale" ea nu e corectă, întrucât singurul izvor al revelației divine este Dumnezeu. Ele sunt numai moduri, căi de transmitere.

Revelația divină s-a desfășurat în toată istoria omenirii, începând cu facerea primilor oameni și atingând apogeul în persoana lui Iisus Hristos. Revelația supranaturală a fost făcută de Dumnezeu prin anumiți oameni, prin persoane deosebite care, prin viu grai și prin scris, au încredințat această revelație comunității, adică Bisericii, iar aceasta a transmis-o și o transmite necurmat peste veacuri.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ca moduri de transmitere a revelației, se aseamănă în unele privințe și se deosebesc în altele.

Sfânta Scriptură are *în comun* cu Sfânta Tradiție același izvor, Dumnezeu și același conținut de credință, practic aceeași Revelație; nu învață altceva, nu se contrazic iar ca fond ele sunt aceleași.

Se deosebesc ca formă de exprimare: Sfânta Scriptură înseamnă Revelația supranaturală fixată expres în scris, în aceeași generație care a primit-o direct, oral, iar Sfânta Tradiție reprezintă aceeași Revelație supranaturală, păstrată și transmisă însă prin memoria colectivă orală a Bisericii și fixată mult mai târziu în scris, peste mai multe generații.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nu se deosebesc ca și conținut revelațional și valoare; amândouă conțin cu certitudine Revelația divină și sunt, deci, de aceeași valoare. Nu are niciun sens discuția care este mai importantă.

În ce privește însă activarea și valorificarea lor de către Biserică, dogmatiștii semnalează unele deosebiri între ele. Astfel, în cazul Sfintei Scripturi, valoarea și autoritatea unei afirmații este absolută, indiferent de câte ori este susținută în Biblie, chiar și dacă e semnalată într-un singur loc; în ce privește Sfânta Tradiție însă este foarte important faptul dacă un adevăr de credință e formulat și susținut cât mai frecvent, ceea ce-i dă autoritate și putere de convingere. Apoi, Sfânta Scriptură este inspirată în totalitate sau, altfel spus, este valoare absolută în totalitate. Sfânta Tradiție este împropriată și susținută ca autoritate obligatorie numai parțial. În sfârșit, Sfânta Scriptură oferă cuvântul lui Dumnezeu direct, pe când Sfânta Tradiție îl dă comentat, interpretat prin experiența permanentă, mereu nouă, a Bisericii.

SFÂNTA SCRIPTURĂ

Este colecția cărților sfinte ale Vechiului și Noului Testament scrise sub inspirația Sfântului Duh, de autori sacri, cu scopul mântuirii.

Ea conține prin excelență Cuvântul lui Dumnezeu, Revelația divină spre oameni, de aceea este numită în chipul cel mai propriu "Cartea cărților" și "Cuvântul lui Dumnezeu". Acest cuvânt al lui Dumnezeu din Scriptură are un aspect, *o dimensiune dublă.* Pe de o parte, el este un *cuvânt fix, precis*, dat odată pentru totdeauna în forma exactă din Scriptură; are deci un aspect fix. Pe de altă parte, cuvântul Scripturii are un *aspect dinamic;* adică, deși este precizat istoric ca și cuvânt rostit atunci de Iisus Hristos, el este un *cuvânt permanent contemporan tuturor generațiilor,* tuturor timpurilor, este un cuvânt pe care Hristos îl adresează continuu în istorie. Înțelesurile adevărate și depline

ale Scripturii nu sunt ceva fix și închis în literele Scripturii ci, "sunt Duh și sunt viață", adevăruri vii transmise din persoană în persoană, trăite într-un mod specific de generațiile de credincioși și impregnate de experiența religioasă pozitivă. De aceea, cuvântul Scripturii nu poate fi înțeles autentic decât în dimensiunea pe care o evidențiază Sfânta Tradiție în Sfânta Biserică. De aceea sunt necesare Sfânta Tradiție și Sfânta Biserică pentru înțelegerea și valorificarea Scripturii.

Sfânta Scriptură cuprinde două părți mari:

Vechiul Testament cu 39 cărți canonice și 13 necanonice.

Noul Testament cu 27 cărți, toate canonice.

Deși Vechiul Testament cuprinde Legea dată de Dumnezeu numai poporului evreu, care nu avea putere de mântuire, ci era un "pedagog spre Hristos", totuși este foarte important și cuprinde într-adevăr Revelația supranaturală. În acest sens, avem temei: "Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau Proorocii (Matei 5, 17). Mântuitorul a desăvârșit Vechiul Testament tocmai pentru că a avut și rămâne din el ceva valabil, valoros și în Legea cea nouă.

În același sens, Sfântul Pavel spune: "Așa că Legea este sfântă, iar porunca este sfântă și dreaptă și bună" (Romani 7, 12).

Legătura dar și deosebirea calitativă între Vechiul Testament și Noul Testament le confirmă și exprimă concis Fericitul Augustin: "*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*" ("Noul Testament e ascuns în cel vechi, Vechiul Testament se deschide în cel Nou").

Inspirația Sfintei Scripturi

Spunem despre Sfânta Scriptură că este inspirată de Sfântul Duh, adică autorii umani au scris din dispoziția și sub influența directă a lui Dumnezeu.

Temei biblic: "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură (II Timotei 3, 16)

Autorii au avut conștiința acestei inspirații sacre. Astfel, profetul Ieremia zice: "Fost-a cuvântul lui Dumnezeu către mine și a zis" (Ieremia 2, 1) iar profetul Isaia: "Și a zis Domnul către mine: ia o carte mare și scrie deasupra ei cu slove omenești" (Isaia 8, 1)

Inspirația este deci acțiunea dumnezeiască directă asupra unui autor biblic prin care Dumnezeu luminează și potențează mintea acestuia, pentru a înțelege adevărurile divine și pentru a-l feri de greșeli. Inspirația biblică este

inspirație de idei și nu verbală. Prin inspirație verbală se înțelege o dictare cuvânt cu cuvânt a celor pe care autorul sfânt le-ar fi scris.

O astfel de inspirație au crezut-o unii scriitori bisericești ca Teofil al Antiohiei, Ipolit și Sfântul Iustin Martirul.

În realitate, avem de-a face cu o inspirație de idei, care înseamnă transmiterea și înțelegerea unui bogat conținut de înalte adevăruri divine, ce nu anulează însă cugetarea, voința și stilul scriitorilor bisericești. Dovada că inspirația Sfintei Scripturi e una de idei și nu verbală o avem în stilurile atât de variate din punct de vedere literar și gramatical.

În ceea ce privește interpretarea Sfintei Scripturi, trebuie observat că majoritatea pasajelor au mai multe sensuri. Același text are simultan două, trei sau chiar mai multe înțelesuri. Această bogăție și coincidență de sensuri evidențiază încă o dată caracterul divin și valoarea unică, absolută a cuvântului Sfintei Scripturi. Totodată însă, ea face și mai dificilă interpretarea, găsirea înțelesului sau înțelesurilor exacte ale fiecărui text. Sfinții Părinți au subliniat și au valorificat din plin, cu deosebită venerație și pătrundere, această multitudine de sensuri ale Sfintei Scripturi. Bogăția sensurilor impune însă, în mod necesar, o normă precisă, un criteriu de interpretare. Această normă nu poate fi decât înțelegerea scripturistică a Bisericii, adevărul Scripturii păstrat fidel și viu de Biserică, cu autoritatea și competența de "stâlp și temelie a adevărului" (I Tim. 3, 15). Sfântul Irineu al Lugdunului evidențiază această asistare a Sfântului Duh și garantare a fidelității Sfintei Scripturi în Biserică, prin cuvintele: *"Unde e Biserica, acolo e și Duhul lui Dumnezeu, iar unde e Duhul lui Dumnezeu acolo e și Biserica și plinătatea harului. Iar Duhul e adevărul"* ("Adversus haereses", III, 3, 1).

Biserica Ortodoxă consideră că este dreptul și datoria fiecărui creștin de a citi și a cunoaște cât mai mult Sfânta Scriptură. În ce privește interpretarea, este limpede că aceasta aparține Bisericii. Sfânta Scriptură însăși ne arată că: "În ele sunt unele lucruri anevoie de înțeles, pe care neștiutorii le răstălmăcesc ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare" (II Petru 3, 16). În Faptele Apostolilor 8, 31, famenul etiopian care citea din Isaia, fiind întrebat dacă înțelege, a răspuns diaconului Filip: "Cum voi putea înțelege, de nu mă va povățui cineva?"

Întrucât numai Sfânta Biserică este infailibilă, ca "stâlpul și temelia adevărului" (I Timotei 3, 15), înseamnă că numai persoanele autorizate de ea au dreptul să interpreteze oficial Sfânta Scriptură.

Interpretul autorizat al Sfintei Scripturi trebuie să întrunească *condițiile* următoare:

1. *Să cunoască Sfânta Scriptură*
2. *Să cunoască Sfânta Tradiție*
3. *Să cunoască învățătura Bisericii*
4. *Să aibă o bogată cultură teologică*, atestată oficial.
5. *Viață morală corespunzătoare în Biserică*, cu *fidelitate* deplină față de Biserică.

Fără aceste condiții, un comentator biblic, oricât de informat, de capabil și de cult ar fi riscă să greșească, pentru că numai Biserica este infailibilă; persoana sa este failibilă în sine, lucru care se și întâmplă cu deosebire în Bisericile protestante, unde sunt "atâtea sensuri, câte capete" (*"quot capita, tot sensu"*).

Bibliografie

SF.IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere Dumitru Fecioru, Editura "Scripta", București, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, București 1978

SERGIU BULGAKOV, *Ortodoxia*, traducere de N. Grosu, Sibiu, 1936

Revista "ORTODOXIA", nr. 2/1980, în întregime

SFÂNTA TRADIȚIE

Cuvântul "*traditio*" din limba latină, înseamnă "*transmitere*", "*predare*", de unde și numele de "Predanie" pentru Sfânta Tradiție. În sens laic, este totalitatea unor practici și datini spirituale moștenite din generație în generație. În sens teologic, Sfânta Tradiție este totalitatea adevărurilor revelate, predate de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli pe cale orală, neconsemnate în Sfânta Scriptură și fixate în scris mai târziu, peste mai multe generații, de Sfânta Biserică.

Ea a mai fost denumită "*memoria vie a Bisericii*", (S. Bulgakov), "*viața Duhului în Biserică*" (V.Lossky) sau "*Evanghelia predicată de la Apostoli până la noi*" (J.A.Moehler).

Astfel, în unele locuri din Sfânta Scriptură, autorii prezintă învățături și fapte neconfirmate în alte locuri, care nu pot proveni decât din Sfânta Tradiție. La Faptele Apostolilor 20-35, Sfântul Pavel zice: "Aduceți-vă aminte de cuvântul Domnului Iisus, căci El a zis: "mai fericit este a da, decât a lua". Dar acest citat nu se găsește nicăieri în Sfânta Evanghelie; e limpede că acesta s-a păstrat prin Tradiție.

Epistola lui Iuda, versetul 9 descrie cearta dintre arhanghelul Mihail și diavol pentru trupul lui Moise, iar versetul 14 profeția lui Enoh. Dar în Vechiul Testament, unde se vorbește despre persoanele respective, nu există nici o mențiune în acest sens; Sfântul Iuda afirmă deci adevărul reținut prin Tradiție și nu prin Vechiul Testament.

Cuvântul Sfintei Scripturi nu este ceva static, ca un obiect de valoare, ci este adevărul viu și intenția precisă a lui Dumnezeu către oameni. De aceea, înțelesul lui exact trebuie păstrat cu fidelitate și transmis generațiilor de credincioși în toată puterea și puritatea lui. Înțelesul nestricat al lui s-a transmis prin Sfinții Apostoli în comunitățile de credincioși. Autoritatea care a primit acest sens nealterat al Scripturii și-l garantează mai departe nu poate fi alta decât Sfânta Biserică, "stâlpul și temelia adevărului". Ea își arată această capacitate și autoritate prin Sfânta Tradiție. Rostul și lucrarea Sfintei Tradiții constă deci atât în precizarea înțelesului Scripturii (prin regula de credință, *regula fidei*, pe care o are Biserica) cât și în actualizarea și dinamizarea cuvântului Scripturii fiecărei generații, fiecărui timp, până la sfârșitul veacurilor.

Temeiuri biblice:

"Sunt încă și alte multe lucruri, pe care le-a făcut Iisus, care dacă s-ar fi scris... (Ioan 21, 25)

"Mergând învățați toate neamurile... învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă (Matei 28, 19)

"Credința vine din auzite, iar auzirea din Cuvântul lui Dumnezeu" (Romani 10-17)

"Drept aceea fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră (II Tesaloniceni 2, 15).

Temeiuri patristice:

Sfântul Vasile cel Mare: "Din dogmele și practicile ținute de Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Și unele și altele au aceași putere".

Sfântul Ioan Gură de Aur: "Este evident că Apostolii nu au predat toate prin scrisori, ci multe fără de scrisori, dar şi acestea sunt vrednice de credinţă".

Aspectele Sfintei Tradiţii

Sfânta Tradiţie are două aspecte:

a) *statornic* (fix)

b) *dinamic*

Aceste două aspecte constituie o singură realitate, ele sunt strâns unite. Aspectul dinamic, ca şi explicare nouă, aprofundată a lui Hristos nu se poate despărţi de aspectul statornic cu care este în continuitate şi identitate de conţinut şi de har. Este aceeaşi Tradiţie, aceeaşi învăţătură, aceeaşi credinţă, acelaşi har, explicate însă şi actualizate, făcute contemporane tuturor generaţiilor de credincioşi. Conform scriitorului bisericesc Vincenţiu de Lerin, "dezvoltarea Tradiţiei nu înseamnă schimbarea ei, ci o amplificare în ea însăşi" (*"Commonitorium Patrum"*).

a) *Aspectul statornic* cuprinde fondul Tradiţiei apostolice, limitat în timp, care începe la Cinzecime şi ţine până la moartea Sfântului Ioan şi a fost fixat în scris de Biserică până în epoca sinoadelor ecumenice. Acest aspect se mai numeşte şi *tradiţia dumnezeiască apostolică*.

Aspectul fix este compus, de fapt, din următoarele documente:

1) *Hotărârile dogmatice ale sinoadelor ecumenice* şi ale sinoadelor *locale* aprobate de sinodul VI ecumenic.

2) *Simbolurile şi mărturisirile de credinţă* ale Bisericii primare

3) *Mărturisirile de credinţă* şi catehismele mai *noi* ale Bisericii

4) *Canoanele* apostolice şi ale Sfinţilor Părinţi

5) *Scrierile Sfinţilor Părinţi*

6) *Cultul divin,* cuprins în cărţile de slujbă

7) *Monumentele* de artă bisericească

8) *Datinile, obiceiurile şi practicile Bisericii.*

b) *Aspectul dinamic* constă în preluarea, comentarea, detalierea, actualizarea şi trăirea aspectului statornic de către Biserică până la sfârşitul veacurilor.

O parte din acest aspect constituie "*tradiţia bisericească*". Tradiţia bisericească s-a născut din tradiţia apostolică şi rămâne în cadrul ei, ca şi conţinut şi înţeles, ca tradiţie dinamică şi identică deodată. Drumul pe care merge ea, sensul pe care-l arată se află de fapt cuprins dintotdeauna în tradiţia

apostolică. Aspectul dinamic nu se constituie integral în Sfânta Tradiție, ci numai ceea ce confirmă oficial și autoritativ Sfânta Biserică din el.

Criteriile Sfintei Tradiții

Evident că, în decursul timpului, pe lângă componentele autenticei Tradiții s-au format și tradiții false. Criteriul de deosebire a Sfintei Tradiții a fost formulat clasic de Vincențiu de Lerin (sec. IV) astfel: "*Quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est*" ("Ceea ce a fost crezut de către toți, totdeauna, la fel).

Cele trei criterii sunt deci:

1) să fi fost crezută totdeauna, de la Biserica primară până azi;

2) în toate comunitățile creștine de pretutindeni;

3) formulată la fel peste tot.

Deosebiri confesionale asupra căilor Revelației supranaturale

În ceea ce privește *Sfânta Scriptură,* toate cele trei mari confesiuni creștine, – ortodoxă, catolică și protestantă – o recunosc ca autoritate divină, transmițătoare a Revelației supranaturale. Aprecierea aceasta e înțeleasă însă deosebit, cu precizări și deosebiri foarte importante. În timp ce ortodocșii și catolicii consideră că Sfânta Scriptură este mod de transmitere a revelației supranaturale dar nu singurul, protestanții o consideră supremul și unicul mod al Revelației supranaturale: "*sola Scriptura*" ("singură Scriptura"; adică, fără Tradiție).

De asemenea, există deosebire în ce privește interpretarea Scripturii. În timp ce ortodocșii și catolicii consideră că nu oricine, ci numai persoane pregătite, competente și autorizate pot să interpreteze Sfânta Scriptură, protestanții susțin că orice credincios este capabil să tălmăcească Scriptura, pentru că Scriptura conține în ea însăși tot ceea ce este necesar pentru a fi înțeleasă: "*Scriptura, scripturae interpres*" ("Interpretul Scripturii este Scriptura"). Cu alte cuvinte, nu este nevoie de alte informații și explicații omenești dinafara Scripturii pentru a o înțelege. Locurile dificile din Sfânta Scriptură se tălmăcesc de ele însele cu ajutorul altor locuri, tot din Sfânta Scriptură. Scriptura își este suficientă sieși și nu are nevoie de nimic din afară, acestea fiind chiar dăunătoare și falsificatoare.

În ce privește *Sfânta Tradiție*, trebuie să spunem de la început că, dacă pentru ortodocși și catolici e considerată autoritate divină, transmițătoare a Revelației supranaturale și de aceeași valoare cu Sfânta Scriptură, la

protestanţi ea este negată, considerată fără nici o valoare în ce priveşte Revelaţia.

Există nuanţe diferite asupra aprecierii Sfintei Tradiţii şi între ortodocşi şi catolici. La ortodocşi, Sfânta Tradiţie este considerată de aceeaşi valoare cu Sfânta Scriptură, oarecum într-un raport de echilibru şi complementaritate. Catolicii se deosebesc de ortodocşi, accentuând mai mult importanţa Sfintei Tradiţii, de care s-au prevalat pentru a forma dogme noi şi a sublinia autoritatea papală sau primatul papal. Unii teologi spun că la catolici Sfânta Tradiţie este situată deasupra Sfintei Scripturi. Afirmaţia aceasta este exagerată, dar ceea ce este sigur este că are mai mare importanţă decât la ortodocşi.

În ce priveşte Sfânta Tradiţie la protestanţi, am spus că la ei nu are autoritate divină. Totuşi, poziţia lor trebuie nuanţată în sensul că recunosc o "*tradiţie bisericească*", istorică, care însă nu are autoritate divină şi nu poate fi comparată cu Sfânta Scriptură ci rămâne autoritate omenească, auxiliară, iar nu un imperativ pentru dogmatică.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Tradiţie. Definirea noţiunii şi întinderea ei,* în revista "Ortodoxia", nr. 1/1964

DUMITRU STĂNILOAE, *Caracterul permanent şi mobil al Tradiţiei,* în revista "Studii Teologice", nr. 3/1973

DUMITRU STĂNILOAE, *Concepţia ortodoxă despre Tradiţie şi dezvoltarea doctrinei,* în revista "Ortodoxia", nr. 1/1975

DUMITRU STĂNILOAE, *Primirea Tradiţiei în timpul de azi,* în revista "Studii Teologice", 1/1975

PETRU REZUŞ, *Tradiţia dogmatică ortodoxă,* Caransebeş, 1939

I.G. COMAN, *Sfânta Tradiţie în lumina Sfinţilor Părinţi*, în revista "Ortodoxia", nr. 2/1956

ION BRIA, *Tradiţie şi dezvoltare în teologia ortodoxă*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1973

SERGIU BULGAKOV, *Ortodoxia*, Sibiu, 1936

VLADIMIR LOSSKY, *Tradiţie şi tradiţii,* în rev. "Studii Teologice", nr. 7-8/ 1970, pp. 585-598 şi în "După chipul şi asemănare ...", pp. 134-163.

VLADIMIR LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu,* trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, Bucureşti 1988, pp. 134-163.

RAPORTUL DINTRE SFÂNTA TRADIȚIE, SFÂNTA SCRIPTURĂ ȘI BISERICĂ

Între Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură pe de o parte, și Biserică pe de altă parte, există o legătură profundă, dialectică, care face de fapt valoarea Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții și garantează păstrarea lor fidelă.

În ce privește legătura Sf. Scriptură-Biserică, de la început trebuie să înțelegem faptul istoric că Sfânta Scriptură deși este cuvântul lui Dumnezeu, revelat direct unor oameni sfinți, totuși aceștia sunt într-un fel coautorii Sfintei Scripturi. Și mai important este faptul *că ei n-au scris din postura de indivizi izolați, ci în calitate de exponenți ai unei comunități umane,* ai unor comunități de credință precise.

În acest sens, Cărțile sfinte pot fi socotite și produs al acestei comunități de credință, nu în sensul că ea a produs adevărul de credință respectiv, ci în sensul că aceste adevăruri transmise direct de către Dumnezeu s-au întrupat într-o comunitate de credință umană și s-au imprimat de raționalitatea și de specificul gândirii acesteia. Sfânta Scriptură n-a aterizat direct în pustiu, unei sau unor persoane izolate, ci a fost transmisă omenirii prin comunitățile umane precise, specifice. Acum înțelegem că, legătura între Sfânta Scriptură, ca adevăr revelat de Dumnezeu și Sfânta Biserică, ca și comunitate istorică de credincioși care a receptat de la Dumnezeu cărțile sfinte și are autoritatea de a le împărtăși și transmite fidel în istorie, este o legătură organică peste care nu se poate trece.

Sfânta Scriptură are nevoie de Biserică, de comunitatea credincioșilor în care există regula de credință fidelă și garantată, pentru că *cuvântul Scripturii e viu și eficient numai într-o comunitate concretă de credincioși, asistată de Duhul Sfânt permanent de-a lungul veacurilor*. Dar și Biserica are nevoie de Scriptură, pentru că *Scriptura are cuvântul lui Dumnezeu precis și sigur;* fără acel cuvânt, credința din Biserică ar deveni nesigură, imprecisă. *Biserica explică și aplică, concretizează viu în persoane Scriptura, prin Tradiție,* adică prin adevărata explicare a Scripturii, prin înțelesul ei garantat. Cuvântul Scripturii, chiar dacă e vestit și în alte feluri și poate lucra și în afară de Biserică, totuși nu e garantat decât în *Biserică*, pentru că numai ea *are norma de interpretare verificată prin Tradiție și asistată de autoritatea Sfântului Duh,* conform căreia se numește

ea "stâlp și temelie a adevărului".

De altfel, teologii ortodocși și catolici afirmă că *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nici n-ar putea exista fără Biserică, pentru că ele s-au născut, s-au produs, s-au conservat fidel* și s-au *interpretat* fidel *în Biserică. Biserica este proprietara lor,* ele sunt cu adevărat bunul și posesiunea Bisericii.

În ce privește Sfânta Tradiție, legătura între ea și Sfânta Biserică este și mai strânsă. Am putea spune că Sfânta Tradiție este memoria vie a Bisericii, este expresia cea mai pregnantă a vieții Bisericii în istorie. Deși este formulată și izvorăște din Biserică, putem spune că și Sfânta Tradiție, la rândul ei, generează și naște Biserica. Între ele există un profund și organic act de coexistență și cogenerare.

Nici Sfânta Tradiție nu poate exista fără Biserică, pentru că Biserica este aceea care formulează și transmite valorile Sfintei Tradiții peste veacuri.

De aceea, respingând autoritatea Bisericii, protestanții au pierdut Tradiția atât ca plinătate a fondului Revelației cât și ca transmitere vie a credinței, pentru că înțelegerea deplină, nestricată a Scripturii a păstrat-o peste veacuri Biserica.

Legătura dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică iese cel mai puternic în relief, când este vorba de interpretarea Sfintei Scripturi. Sfânta Biserică este singura autorizată și competentă pentru a interpreta corect Sfânta Scriptură tocmai datorită faptului că ea face această interpretare prin Sfânta Tradiție, adică prin memoria fidelă de credință a creștinătății, memorie garantată atât de teologhisirea întregii creștinătăți până în prezent, cât mai ales prin experimentarea, teologhisirea cu viața proprie a generațiilor de teologi ai Bisericii, ceea ce constituie criteriul cel mai înalt de fidelitate față de conținutul Sfintei Scripturi.

Protestanții au o înțelegere statică, foarte rigidă a cuvântului Scripturii și a eficienței lui. "Sola Scriptura" este asemănătoare pretenției copilului care ar cere numai cărți pentru a se instrui, fără părinți și fără profesori. Or, dimpotrivă, *orice învățătură și cu atât mai mult credința, este duh și viață care depășește orice literă. Scriptura nu e o cantitate de cuvinte și cărți care exprimă și transmit automat și magic adevărul, ci e cuvântul și Duhul lui Dumnezeu care trebuie făcut viu în duhul oamenilor*. Această împropriere a cuvântului viu în oameni, în toate generațiile și persoanele, s-a făcut *în comunitatea garantată, competentă și autoritară, adică în Biserică,* tocmai prin faptul că *ea îl transmite nu simplu autoritar, arbitrar, ci garantat de experiența vie și milenară a creștinătății.* Înțelegerea, explicarea și întruparea cuvântului Scripturii în persoane este o

problemă de viață care s-a experimentat și s-a verificat permanent în Biserică, de la prima comunitate creștină până la sfârșitul veacurilor. *Comunitatea Bisericii a transmis nu numai un cuvânt precis, păstrat fidel ci și-o înțelegere precisă, limpede și experimentată* a cuvântului Scripturii. Această înțelegere, experimentată și garantată milenar este Sfânta Tradiție.

Dacă ar fi vorba de o oarecare prioritate între Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Sfânta Biserică, atunci s-ar putea spune că Sfânta Tradiție s-a născut deodată cu Biserica iar Sfânta Scriptură a apărut ulterior, în Biserică.

În orice caz, de departe Sfânta Scriptură nu are nici o întâietate, dimpotrivă. *Sfânta Biserică are o întâietate de timp și de funcționare, pentru că a trebuit să existe mai întâi comunitatea de credincioși ca să i se poată încredința Legea* Vechiului Testament și apoi a trebuit să ia naștere Biserica creștină ca să fie scrise, prin membrii ei și pentru ea, cărțile Noului Testament. De asemenea, *ca să poată fi precizat canonul* cărților Sfintei Scripturi, *a trebuit să se exprime autoritatea, adică Biserica, printr-o normă precisă* de credință și de interpretare, adică *prin Sfânta Tradiție.*

Bibliografie

SF. NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simțiri,* Editura "Pelerinul român", Oradea, 1991

DUMITRU STĂNILOAE, *Sobornicitate deschisă*, în revista "Ortodoxia", nr. 2/1971

DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în Mărturisirea* Bisericii, în "Ortodoxia", 2/1980

PETRU REZUȘ, *Învățătura creștină despre structura revelației divine din punct de vedere interconfesional*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1956

NICOLAE CHIȚESCU, *Scriptură, Tradiție și tradiții,* în rev. "Ortodoxia", nr 3-4/1963

ISIDOR TODORAN, *Atitudini protestante contemporane față de Tradiție,* în "Ortodoxia", 3/1965

ION BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987

CRITERIILE REVELAŢIEI ADEVĂRATE

Religia creştină se autodefineşte ca fiind singura religie revelată. Celorlalte religii li se pot concede părţi de adevăr, adevăruri parţiale, fragmente mai mult sau mai puţin deformate din Revelaţia primordială. Ele pot conţine *adevăruri* dar *nu Adevărul;* adevărul religios, în sens deplin şi desăvârşit, este conţinut numai în creştinism. Cu toate acestea, ştim bine că în decursul istoriei au existat, există şi foarte probabil vor mai exista tot timpul religii şi persoane religioase care s-au prezentat drept mijlocitori ai Revelaţiei divine. Toate religiile pretind de fapt că sunt revelate şi toţi reformatorii religioşi s-au prezentat drept instrumente directe ale Revelaţiei divine. Este demn de observat însă că *Iisus Hristos este singurul întemeietor de religie universală care, ca persoană istorică, s-a numit pe sine Dumnezeu.* Din punct de vedere creştin, se înţelege că aceste aşa-zise "religii revelate" şi "mijlocitori ai revelaţiei" sunt falşi. S-a putut stabili cu certitudine că multe din personalităţile religioase cu pretenţie de mijlocitori ai Revelaţiei au fost de fapt rătăciţi, inconştienţi sau impostori.

Pentru a dovedi această pretenţie a religiei creştine, de unică revelată, autentică, desigur că sunt necesare unele argumente obiective. Cu alte cuvinte, trebuie să indicăm semnele precise sau *criteriile obiective,* capabile să deosebească Revelaţia autentică de o falsă revelaţie.

Acestea sunt de două feluri:

I. *interne*

II. *externe*

I. Criteriile interne sunt cele care provin din însuşi conţinutul revelaţiei respective. Aceste criterii sunt de două feluri:

a) *interne pozitive*

b) *interne negative*

a) *Interne pozitive* sunt acelea care arată ce trebuie să cuprindă revelaţia autentică: adevăruri religioase şi morale evidente, supreme, sublime, expuse limpede şi precis, neechivoc, fără a se contrazice între ele sau cu celelalte adevăruri divine cunoscute până atunci şi care să se prezinte ca adevăruri supreme.

b) *Interne negative* sunt criteriile care arată ce nu este permis să conțină Revelația autentică. Adică: idei absurde, contrare logicii și bunului simț, imorale, amorale, antisociale, antiumane în general, împotriva firii sau exprimate în formă obscură, imprecisă, care se prezintă mai degrabă ca adevăruri umane decât divine.

II Criteriile externe sunt acele semne care provin din împrejurările exterioare ce însoțesc Revelația. Sunt de două feluri:

a) *criterii externe naturale*

b) *criterii externe supranaturale*

a) *Criteriile externe naturale* sunt cele care se referă la persoana prin mijlocirea căreia se face revelația. În cazul unei revelații autentice, persoana respectivă, indiferent că provine dintr-o condiție socială umilă sau înaltă, cult sau fără școală, este în mod absolut necesar un om întreg la minte, credincios, evlavios, fără patimi, fără vicii evidente, devotat cauzei religioase pe care o urmărește în sine însăși, fără alte interese, modest, sincer și în general cu o reputație morală indiscutabilă, care se exprimă în toate nu numai sincer dar și serios, accentuând seriozitatea și detestând superficialitatea, gluma și echivocul. Oriunde lipsește una din aceste calități, se poate vorbi de o falsă revelație. Persoana prin care se face o revelație autentică nu poate fi în nici un caz un om cert imoral, dornic de câștig personal, neserios, punând orice înaintea cauzei religioase. Atitudinea ei nu poate conține niciodată neseriozitate, ridicol, superficialitate sau mândrie.

b) *Criterii externe supranaturale* (Minunile și Profețiile)

Minunile.

Sunt fenomene sau *acțiuni sensibile,* adică perceptibile fizic, *produse de Dumnezeu* direct sau prin oameni, *cu scop religios*, care însă *nu pot fi explicate prin legile naturale*. De la început, trebuie să subliniem faptul că prin cuvântul minune se pot înțelege lucruri diferite.

În limbaj comun, se înțelege orice fapt deosebit, special, extraordinar, de neînțeles. De ex. cutremurele de pământ, eclipsele de soare sau lună, vindecarea de boli incurabile, descoperirile științifice noi, uimitoare. Acestea însă se deosebesc de sensul teologic al cuvântului "minune" prin faptul că "minunile" din limbajul comun se petrec conform legilor naturii, pe când *minunile adevărate, în sens teologic-religios, se petrec împotriva legilor naturii,* depășindu-le cu un evident scop religios-moral.

Noi socotim că minunea nu este nici "derogare" sau "suspendare" a legilor naturale şi nici "desăvârşire a proceselor naturale", cum a fost denumită în manualele dogmatice de până acum (I. Mihălcescu, P. Rezuş şi I. Todoran); aşa precum ridicarea unei greutăți nu înseamnă derogare sau suspendare a legii gravității. Mai potrivit este termenul de *depăşire*, incomparabilă şi inexprimabilă, a legilor naturale. Este vorba de aplicarea unei forțe superioare, infinite asupra forței naturii, încât forța naturală deşi nu e nici desființată, nici suspendată, în comparație cu forța infinită care se aplică asupra ei apare ca inexistentă.

În acest sens, fenomenele paranormale, precum *vrăjitoria, magia, fachirismul, spiritismul* sau *hipnotismul* nu sunt minuni, pentru că nu au sens şi scop moral-religios şi pentru că nu depăşesc ordinea naturală ci se înscriu, de fapt, în ea.

Posibilitatea minunilor

Au existat şi există oameni de ştiință şi gânditori care au negat posibilitatea minunilor, pentru că acestea ar contrazice legile imuabile ale naturii şi ordinea universală. Aceştia ajung să susțină o asemenea afirmație pentru că nu înțeleg raportul real dintre minuni şi lumea materială.

Minunile sunt posibile pentru că:

1) Autorul minunilor şi al lumii materiale şi ordinii universale este acelaşi Dumnezeu. Prin Autorul lor comun, există o legătură reală între lumea materială creată de Autorul supranatural şi minuni, ca fapte supranaturale ale Lui.

Chiar dacă unele minuni sunt săvârşite prin îngeri sau oameni, aceştia nu le fac de la sine, ci autorul lor adevărat şi primordial este numai Dumnezeu, conform Sfintei Scripturi: "Lăudați pe Domnul, singurul care face minuni mari!" (Ps. 136, 4)

2) Deosebirea dintre minune, ca fapt supranatural şi lumea fizică, ca real naturală, nu înseamnă imposibilitatea coexistenței lor, pentru că minunea nu neagă esențialul legilor naturii, nu le desființează ci le depăşeşte.

De ex.: mersul Mântuitorului pe apă nu înseamnă desființarea forței gravitației şi nici măcar suspendarea ei, ci înseamnă aplicarea asupra forței gravitaționale a unei forțe mai mari, care o depăşeşte fără s-o desființeze; aşa după cum, dacă un halterofil ridică într-o mână o greutate de o sută de kg, lucru inaccesibil majorității oamenilor, nu înseamnă că a desființat forța gravitației ci a depăşit-o printr-o forță mai mare. Dacă minunile ar desființa

sau suspenda legile naturii, chiar şi numai pentru un timp, atunci într-adevăr s-ar putea spune că sunt nelogice, ar contrazice ordinea universală lăsată de Dumnezeu. Ele sunt fapte excepționale, foarte rare, dar nu desființează regula, ci o întăresc; aşa cum o excepție întăreşte regula, nu o desființează.

De altfel, legile naturii nu sunt aşa de fixe şi imuabile, fapt demonstrat ştiințific de matematicianul şi fizicianul Henri Poincaré iar speculativ de filosofii Henri Bergson şi Émile Boutroux. Legile naturii sunt totuşi contingente iar ceea ce este contingent nu poate fi absolut imuabil.

3) Dumnezeu, autorul ordinii naturale şi al minunilor, este şi Proniator.

În această calitate, El a fixat legile naturii într-o ordine universală care funcționează potrivit voii sale. Voia Sa proniatoare se exprimă, însă, în mod special în scopuri şi împrejurări speciale şi prin acțiuni excepționale care nu contrazic voia ordinii Sale, ci o completează. Aceste acțiuni excepționale sunt minunile.

4) Minunile, departe de a contrazice ordinea universală şi voia lui Dumnezeu, exprimă cel mai convingător caracterul divin al religiei revelate şi al persoanelor care au mijlocit-o.

Temeiuri biblice:

Mântuitorul însuşi a arătat caracterul minunilor ca şi criterii de Revelație: "Dacă nu credeți cuvintelor Mele, credeți Mie pentru lucrurile mele" (Ioan 10, 38).

Fariseul Nicodim afirmă: "Ştim că de la Dumnezeu ai venit învățător, căci nimeni nu poate să facă aceste minuni pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu el" (Ioan 3, 2).

Criteriul minunilor este foarte important pentru o religie ce se declară revelată, cu atât mai mult pentru creştinism. *Minunea trebuie înțeleasă ca temelie şi componentă esențială a religiei creştine.* Minunea încorporată, întrupată într-o viață întreagă de om este *sfințenia. Toată veracitatea şi puterea creştinismului stă în sfințirea pe care o realizează în persoanele umane şi în lume* în general. *Prin sfânt,* chipul desăvârşit al personalității umane, *creştinismul dovedeşte permanent în istorie că posedă şi activează efectiv minunea.* Întrucât sfântul şi sfințenia creştină sunt incomparabile ca valori religioase, reiese că numai creştinismul lucrează de fapt cu minunile. În clipa în care religia creştină n-ar mai putea arăta nici o sfințire şi nici o sfințenie efectivă, ea ar dispărea de pe pământ. *Sfinții sunt, deci, minunea cea mai evidentă şi mai convingătoare a religiei creştine.*

Profețiile

Cuvântul vine de la "*pro-orao*", "a prezice", "a vedea mai înainte".

Sensul fundamental al acestor cuvinte este acela de "prezicător", persoană care vorbește despre lucruri viitoare, dar nu datorită perspicacității sale ci datorită unei revelații pe care i-a făcut-o Dumnezeu. Profeția este, deci, *o prezicere exactă și sigură al cărei conținut* este cunoscut prin *Revelația divină*. În sensul ei propriu, teologic, profeția este deci o minune.

Profețiile sunt *fapte* extraordinare, *supranaturale, cauzate direct de Dumnezeu.* De aceea, se constituie în criterii ale Revelației. Sfântul Iustin Martirul spune în acest sens: "Împlinirea profețiilor este argumentul cel mai mare și mai adevărat al creștinismului" (*Apologia*).

Profețiile creștine se dovedesc neîntâmplătoare, pentru că *se conformează unui plan unitar sau unei idei fundamentale care le leagă pe toate;* ele nu sunt hazard sau destin, pentru că se arată clare și precise.

Criteriile profeției adevărate:

Deși creștinismul insistă pe unicitatea revelată a profețiilor creștine, totuși trebuie să știm că pretenția unor profeții revelate există în toate religiile și credințele religioase. Există însă anumite *criterii obiective*, care deosebesc profețiile creștine de alte "profeții":

a) Profeția creștină este totdeauna *clară, lămurită, cu un sens precis.*

b) Profețiile creștine se bazează *numai pe inițiative supraumane* și nu urmăresc decât strict *interesul religios.*

c) Profețiile păgâne erau în general *ambigui și obscure.*

d) Profețiile păgâne se bazau exclusiv pe *calcule omenești* sau pe *speculații* de rutină.

e) Nu rareori, profețiile păgâne erau *străine de orice sens religios*, urmărind interese strict personale și chiar materiale.

De ex., profeția Pithiei din Delfi: "Vei merge, nu, te vei întoarce, niciodată, vei muri în război". Este evident că așezarea virgulei, oriunde s-ar face, schimbă înțelesul profeției; ceea ce arată caracterul voit echivoc, nereligios și interesat al așa-zisei profeții.

f) Nu sunt profeții *calculele matematice și astronomice,* cum ar fi horoscoapele, eclipsele sau izbucnirea unor cataclisme cosmice, deoarece acestea se încadrează perfect în legile naturii, nu le depășesc și sunt descoperite prin mijloace științifice.

g) Însăşi *persoana profetului*, persoana prin care se face o profeție autentică, trebuie să reprezinte un înalt criteriu moral: să aibă o viață morală bună, să fie întreagă la minte, să urmărească numai scopul religios, să nu se contrazică, să fie consecventă şi fidelă Bisericii. Acest criteriu este suficient pentru a descalifica majoritatea covârşitoare a "profeților" păgâni şi neoprotestanți.

Împotriva profeției creştine s-au adus unele *obiecții:*

1) Scriitorul francez *Voltaire* susținea că *profeția nu e posibilă, întrucât faptele din viitor neexistând încă*, nici Dumnezeu nu le poate cunoaşte.

Răspuns:

Voltaire, ca orice deist, avea o idee meschină şi vulgară despre Dumnezeu. El n-a fost capabil să se ridice până la înțelegerea creştină a Dumnezeirii. *Dumnezeu*, dacă e Dumnezeu, *trebuie să fie absolut,* atotputernic, pentru că exact aceasta înseamnă noțiunea de Dumnezeu. Un Dumnezeu care nu este atotputernic nu este Dumnezeu. Deci *Dumnezeu, fiind atotcunoscător, evident că El cunoaşte totul,* inclusiv tot viitorul; de fapt, la El nici nu există viitorul, pentru că şi trecutul şi viitorul sunt la El prezent. El este mai presus de orice timp şi îl cuprinde. A întreba dacă Dumnezeu cunoaşte sau nu viitorul este o copilărie sau o meschinărie, dacă am stabilit odată credința noastră că Dumnezeu există.

2) Gânditorul francez *J.J.Rousseau* (1712-1778) susținea că *profeția* nu este argumentată ca adevărată decât dacă ar împlini *simultan trei condiții*, şi anume: cunoscătorul să fie martor al profeției, martor al evenimentului profețit iar potrivirea evenimentului cu profeția să fie dovedită că nu e întâmplătoare.

Răspuns:

Obiecția lui Rousseau este la fel de meschină; este *ca şi cum un copil care nu şi-a cunoscut niciodată mama ar susține că el nu s-a născut din nici o mamă, din moment ce el n-o cunoaşte*. Logica umană nu pretinde argumente atât de vulgare.

Profeția creştină se dovedeşte ca singura, autentica profeție, pentru că este absolută. Profeția adevărată trebuie să fie absolută, adică să emane de la Adevărul absolut, personal, să se întemeieze pe El şi să-l vestească pe el şi nu adevăruri limitate, naturale. *Numai profeția creştină vesteşte şi exprimă pe Dumnezeu ca Adevăr transcendent care ni se impune dinafară în chip*

absolut dar care, întrupându-se în istorie, s-a făcut accesibil oamenilor, dezvăluindu-se în acelaşi timp ca adevărul lor interior esenţial. Numai în religia creştină *Întemeietorul este Profetul care a fost prezis cu amănunte controlabile*, cu o mie de ani, respectiv *şase - opt secole înainte de apariţia Lui şi care a fost simultan subiectul şi obiectul profeţiei Sale*, identice în mod absolut.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Criteriile prezenţei Sfântului Duh*, în rev. "Studii Teologice", nr. 3-4/1967

DUMITRU STĂNILOAE, *Formele şi cauzele falsului misticism*, în rev. "Studii Teologice", 5/1952

PETRU REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală*, Caransebeş, 1942.

DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU

I. Cunoașterea naturală a lui Dumnezeu

Se poate spune că există *șapte căi* de cunoaștere a lui Dumnezeu: calea *naturală*, calea *supranaturală*, *catafatică, apofatică, mistică, existențială și calea inimii.* Acestea nu sunt șapte variante, la alegere, ci șapte trepte sau niveluri, cea mai simplă fiind calea existențială iar cea mai înaltă calea mistică.

Calea naturală constă în cunoașterea lui Dumnezeu plecând *din inițiativa omului,* prin care *observând natura și sensurile din ea, omul ajunge la concluzia unei cauze ultime* pe care o numește Dumnezeu. Pentru că acest mod de cunoaștere a lui Dumnezeu este rezultatul strădaniei rațiunii umane, ea se mai numește și calea rațională de cunoaștere a lui Dumnezeu. Calea naturală înseamnă luarea la cunoștință de Revelația naturală. Există însă o deosebire între ele: în acțiunea *Revelației naturale, inițiativa* o are *Dumnezeu* iar în acțiunea de *cunoaștere* naturală *inițiativa* o are *omul.* Cunoașterea lui Dumnezeu de către om este inițiativă și reușită umană dar nu este asaltare și cucerire; căci omul reușește să cunoască pe Dumnezeu tot numai pe baza Revelației, cu "materialul" și ajutorul lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

Ps. 18-1: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea Lui o vestește tăria..."

Romani 1, 20: "Cele nevăzute a lui Dumnezeu, puterea Lui veșnică și dumnezeirea lui se văd prin cugetare, de la începutul lumii, prin făpturile lui."

Temei patristic: Fericitul Augustin, într-o formulare celebră exclamă: "Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștită este inima noastră până ce se va odihni întru Tine".

Calea naturală, fiind limitată, relativă și imperfectă se caracterizează prin *însușirile* următoare:

a) este *nedeplină*, întrucât puterea noastră de cunoaștere, rațiunea noastră este mărginită iar Dumnezeu este nelimitat.

Sfântul Apostol Pavel zice: "Cunoștința noastră este în parte și proorocia noastră tot în parte; acum vedem ca prin oglindă în ghicitură" (I Cor. 13, 9-12) iar Sfântul Ioan Evanghelistul afirmă că "pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18; I Ioan 4, 12) La rândul său, Fericitul Augustin avertizează: "Mărginitul nu poate cuprinde pe Cel Nemărginit".

b) este *indirectă,* pentru că nu merge direct spre Dumnezeu ci ajunge la

El indirect, prin legile Lui din lumea materială. Numai cunoscându-le pe acestea, mintea se îndreaptă după aceea logic spre Dumnezeu.

c) este *analogică* sau comparativă; nu-l cunoaștem pe Dumnezeu de-a dreptul ci ne referim la El prin comparație cu ceea ce putem cunoaște direct, prin elementele și fenomenele din lumea materială.

d) este *simbolică,* pentru că prin calea naturală tot ceea ce spunem despre Dumnezeu exprimăm numai prin imagini și simboluri.

Mai mult ca oricare altă cale, calea naturală arată că Dumnezeu într-adevăr este "foc mistuitor" (Evrei 12-29) și că numai prin rațiune nu poate fi pătruns, întrucât "locuiește în lumina cea neapropiată" (I Timotei 6, 16).

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, București, 1978

ALEX. MIRONESCU, *Certitudine și adevăr,* Editura "Harisma", Buc. 1992

ALEX. MIRONESCU, *Limitele cunoașterii științifice,* Editura "Harisma", București, 1994

NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului,* Editura "Moldova", Iași, 1994

JEAN GUITTON, *Dumnezeu și știința,* trad. de Ioan Buga, Editura "Harisma", București, 1992

ANDRE FROSSARD, *Dumnezeu există, eu L-am întâlnit,* trad. de Al. Ștefănescu, Ed. "Universal Dalsi", București 1993

ANDRE FROSSARD, *Întrebări despre Dumnezeu,* trad. de Irina Eliade, Editura "Humanitas", București, 1992

KENNETH Mc ALL, *Vindecarea arborelui genealogic,* trad. de Iosif Niculescu, Ed. "Harisma", București, 1993

CHRISTIAN LINK, *Die Welt als Gleichnis,* Chr. Kaiser-Verlag, Munchen, 1982

II. Cunoaşterea supranaturală

Evident, cunoaşterea supranaturală înseamnă *luarea la cunoştinţă de Revelaţia supranaturală*. Deosebirea faţă de Revelaţie este că în cazul *Revelaţiei supranaturale iniţiativa* o are *Dumnezeu,* iar în cazul *cunoaşterii supranaturale iniţiativa* o are *omul* care, plecând spre Dumnezeu, întâlneşte Revelaţia supranaturală.

Dumnezeu este fiinţă absolută, existentă prin Sine însăşi, fiind însăşi perfecţiunea. În acelaşi timp, El nu este numai principiu de existenţă, abstract ci o fiinţă personală, cu toate calităţile spirituale: conştiinţă, raţiune, sentiment şi voinţă.

Fiinţa lui Dumnezeu este pur spirituală şi mai presus de lume. Totuşi, întrucât este spirit, ca şi omul, El poate fi cunoscut de om pe cale spirituală. Cunoaşterea lui Dumnezeu este totuna cu trăirea lui Dumnezeu, căci "aceasta este viaţa veşnică, ca să te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu" (Ioan 17, 3)

Dacă pe cale naturală omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu, cunoscând şi recunoscând sensurile divine din univers, *cunoaşterea supranaturală e posibilă numai datorită auto-revelării* lui Dumnezeu şi constituie cunoaşterea sau revelaţia superioară. Cunoaşterea supranaturală n-a încetat niciodată în istorie, chiar dacă omenirea a decăzut foarte mult prin păcatul strămoşesc şi păcatele următoare: "După ce Dumnezeu odinioară în multe rânduri şi chipuri a grăit prin prooroci..." (Evrei 1, 1)

Amândouă căile de cunoaştere stau în strânsă legătură şi sunt *complementare.*

Dacă cunoaşterea naturală este imperfectă, nedesăvârşită şi nu se precizează decât numai prin cea supranaturală, nici cunoaşterea supranaturală nu exclude ci are nevoie de cunoaşterea naturală, pentru că Revelaţia supranaturală nu se face fiecărui om direct , în parte. Or, cunoaşterea lui Dumnezeu nu este autentică dacă nu reprezintă o experienţă personală a fiecărui om. De aceea, cunoaşterea naturală este foarte utilă în acest sens.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică I,* București, 1978

PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale,* Ed. Christiana, București, 1993

ION BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987

III, IV, - Cunoașterea catafatică și apofatică

Atât cunoașterea pe cale naturală cât și cea supranaturală se pot exprima și pozitiv și negativ. Avem o exprimare pozitivă când spunem că Dumnezeu este spirit absolut, personal, perfect, nemuritor, când îi atribuim ceva existent. Aceasta este o exprimare pozitivă, catafatică.

Cunoașterea și înțelegerea **catafatică** ni-l arată pe Dumnezeu ca pe Creatorul universului și întregii existențe, care stă în cea mai strânsă legătură cu toată făptura Sa, pe care o pătrunde și în care este prezent permanent cu sensurile și lucrarea Sa iar omul, fiind "chipul și asemănarea" lui Dumnezeu, are ceva ființial din Dumnezeu în sine. Cunoașterea catafatică arată faptul *că Dumnezeu este o realitate imanentă lumii* prin energiile Sale necreate, este o realitate catafatică lumii.

Temeiuri biblice:

"Duhul lui Dumnezeu umple lumea" (Înțelepciunea lui Solomon 1, 7)

"Duhul Tău cel fără stricăciune este întru toate" (Înțelep. Solomon 12, 1)

"Și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (Ioan 1, 14).

Temei patristic:

"Cum ai binevoit să mă faci mădular al Tău? ... Căci trupul Tău, neprihănit și dumnezeiesc strălucește întreg de focul dumnezeirii tale ... Căci odată ce acest înveliș murdar și sărăcăcios s-a unit cu trupul Tău atotneprihănit și sângele meu s-a amestecat cu sângele Tău, știu că m-am unit cu dumnezeirea Ta și m-am făcut trupul Tău preacurat ..." (Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 2*, trad. de D. Stăniloae, în vol. "Studii de teologie dogmatica ortodoxă", Craiova, 1990, p. 338).

În același timp, atât pe cale naturală cât și supranaturală, despre Dumnezeu se poate vorbi și exprima și negativ, în sensul că îi negăm orice imperfecțiune, orice însușire limitată, existentă în lumea creată și subliniem

faptul că Dumnezeu este o existenţă, o esenţă cu totul deosebită de toate celelalte, încât rămâne veşnic necuprins şi incomparabil. Această exprimare despre Dumnezeu prin negaţii se numeşte cunoaştere apofatică.

Calea şi înţelegerea **apofatică** ne înfăţişează o altă realitate a lui Dumnezeu faţă de lume, o realitate complementară care nu anulează realitatea catafatică. Şi anume că, deşi este imanent lumii prin energiile Sale necreate, El este totodată şi *transcendenţă absolută*, totală, *"das ganz Andere"* ("cu totul altceva") faţă de toată creatura. Dacă cunoaşterea catafatică îl are în vedere pe Dumnezeu în raport cu lumea ca energie necreată, cunoaşterea apofatică are în vedere pe Dumnezeu ca esenţă divină. În acest sens, Dumnezeu este desigur şi o realitate apofatică, adică total deosebită, veşnic intangibilă şi incomunicabilă.

Temei biblic:

"Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată" (Ioan 1, 18).

Temei patristic:

"Ci El rămâne, chiar înţeles, necuprins şi chiar exprimat, negrăit" (Sf. Maxim Mărturisitorul, "Epistolele"6, p. 52).

Trebuie arătat că cele două cunoaşteri ale lui Dumnezeu, catafatică şi apofatică, sunt două moduri *complementare şi nu suplementare*. Ele nu se exclud ci alcătuiesc o antinomie, un paradox. Dumnezeu este şi o realitate catafatică şi una apofatică, în raport cu natura creată.

Această realitate o exprimă astfel Sf. Simeon Noul Teolog: "Cum mă închin Ţie, care eşti în mine, dar Te văd departe? Cum te înţeleg în mine, dar Te observ în cer? Tu singur ştii, Care le face acestea şi luminezi ca soarele în inima mea materială în chip nematerial". (*Imnul* 7, în "vol. cit.", p. 350).

El rămâne realitate apofatică, în înţelesul că orice teologie, oricât de profundă, orice cunoaştere şi exprimare omenească, chiar şi cea mistică nu poate exprima şi cuprinde ceea ce este Dumnezeu în fiinţa sa. Se apreciază că exprimarea apofatică este mai proprie, mai potrivită în teologhisire, în vorbirea despre Dumnezeu. Calea apofatică este ilustrată în teologie ca o cale mai înaltă despre Dumnezeu. Ea subliniază caracterul absolut al lui Dumnezeu şi esenţa Sa cu totul deosebită şi inaccesibilă. Subliniem că apofatismul nu înseamnă în nici un caz agnosticism (ignoranţă şi incultură), ideea că nu ar avea rost să încercăm să-L cunoaştem, că teologhisirea ar fi inutilă. *Apofatismul nu înseamnă negarea cunoaşterii, ci depăşirea căii catafatice, căci Dumnezeu este superior oricărei afirmaţii catafatice.*

Pe de altă parte, deşi operează cu noţiuni şi realităţi din lumea creată şi apare inferioară celei apofatice, calea catafatică are totuşi un avantaj şi o utilitate în raport cu cea apofatică. Astfel, prin exprimarea catafatică se arată că Dumnezeu, deşi este realitate cu totul absolută şi incognoscibilă în esenţă, totuşi S-a întrupat ca om şi a venit în cea mai intimă comuniune cu omenirea, cu făptura Sa. Numai calea catafatică poate exprima acest lucru.

V. Cunoaşterea mistică.

Este socotită cea mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu; prin ea şi calea apofatică apare depăşită pentru că, deşi subliniază caracterul absolut şi transcendent al lui Dumnezeu, totuşi operează cu noţiuni omeneşti, chiar dacă acestea sunt negative.

Cunoaşterea supremă este cea mistică pentru că *este experienţa directă şi vie, întâlnirea personală cu Dumnezeu.* Această experienţă nu este accesibilă oricărui credincios ci este o cunoaştere excepţională, rezervată celor desăvârşiţi, sfinţilor. Despre ea, se spune în general că este "credinţa lucrătoare prin iubire" (Galateni 5, 6) (I Corinteni 13, 13). Tot în acest sens, putem afirma că Dumnezeu se cunoaşte numai în iubire şi prin iubire, cum se exprimă Sfântul Apostol Ioan, în Epistola I, când zice: "Cel ce nu iubeşte, n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire (I Ioan 4, 8).

Calea mistică este calea supremă pentru că este unirea cu Dumnezeu. De aceea, deşi ar trebui să o descriem cel mult, în realitate putem s-o descriem cel mai puţin pentru că experienţa unirii mistice cu Dumnezeu ca experienţă personală este, într-un fel, incomunicabilă.

Bibliografie

FILOCALIA VII, trad. de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1977

FILOCALIA VIII, trad. de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1979

SF.IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 2005

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Teologia mistică*, trad. de Cicerone Iordăchescu, Ed. Institutul European, Iaşi, 1993; vezi şi trad.. D. Stăniloae, Ed. Paidea, Bucureşti 1996.

ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, trad. de C. Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999.

IGNATIE BRIANCIANINOV, *Fărâmiturile ospăţului*, trad. de episcop Andrei al Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996.

IOAN GH. SAVIN, *Mistica şi ascetica ortodoxă şi apuseană* I - II, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1996.

NICOLAE MLADIN, *Asceza şi mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996.

NICOLAE MLADIN, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Tg.-Mureş, 1996.

EVELYN UNDERHILL, *Mistica* I., trad. de Laura Pavel, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă I*, Buc., 1978

DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetică şi mistică creştină*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus şi experierea Duhului Sfânt*, trad. de Marilena Rusu, Ed. "Deisis", Sibiu, 1995.

DUMITRU STĂNILOAE, *Formele şi cauzele falsului misticism*, în rev. "Studii teologice", 5/1952

NICHIFOR CRAINIC, *Sfinţenia, împlinire a umanului* (curs de mistică), Ed. "Trinitas", Iaşi, 1993

P. EVDOKIMOV, *Prezenţa Duhului Sfânt în Tradiţia Ortodoxă*, trad. V. Răducă, Ed. "Anastasia", Bucureşti 1995.

VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răducă, Ed. "Anastasia", Bucureşti.

V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. R. Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993

SF. SERAFIM DE SAROV şi SF. NIL SORSKY, *Cuvinte duhovniceşti*, Ed. "Pelerinul Român", Oradea, 1992

MĂRTURIILE UNUI PELERIN RUS, traducere de Gherontie Cruceada, Editura "Axis Mundi", Bucureşti, 1992

SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viaţa mea în Hristos*, trad. D. Dura, Ed. "Oastea Domnului", Sibiu, 1995

ANTONIE DE SUROJ, *Şcoala rugăciunii*, trad. de Irineu Slătineanul, Mănăstirea Polovragi, 1994

GEORGE REMETE, *Cunoaşterea prin tăcere*, ediţia I, Editura Reîntregirea Alba Iulia, 2004; ediţia a II-a, Editura Paideia, Bucureşti 2007

VI. Cunoașterea existențială (din împrejurările concrete ale vieții)

Cunoașterea prin afirmații și negații (*catafatică* și *apofatică*) a lui Dumnezeu este una intelectuală, a oamenilor cu o pregătire specială, *a teologilor.* Cunoașterea *mistică* este și ea rezervată numai unora, *sfinților.* Prin urmare, *majoritatea covârșitoare a oamenilor nu-l cunosc de fapt pe Dumnezeu nici catafatic, nici apofatic, și cu atât mai puțin mistic.*

Există însă o cale accesibilă și imperativă tuturor oamenilor, de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Aceasta îl arată pe Dumnezeu din încercările, experiențele personale ale fiecărui om. În viața fiecărui om există împrejurări deosebite, "*situații-de șoc*", care constituie pentru persoana respectivă o încercare extrem de puternică, totală, existențială. Astfel de situații, de experiențe, sunt de exemplu: necazurile, nenorocirile, accidentele imprevizibile, bolile neașteptate, mustrările aparent inexplicabile pentru păcate, succesele neașteptate și inexplicabile și mai ales suferința sub orice formă, atât cea proprie cât și a celorlalți. Asemenea împrejurări și experiențe sensibilizează în cel mai înalt grad simțirea și persoana umană și constituie de fapt *o interpelare, o revelare imperativă a unui sens și a unei Realități supreme.*

Prin experiențele negative, *prin suferință ni se impune imperativul iubirii, al înțelegerii,* fraternității, compasiunii și ajutorării. Îndeosebi împrejurările grele, răbdarea încercată până la limită, produc în noi o sensibilizare acută și o transparență a sufletului pentru viața religioasă. *Sufletul se face atunci o fereastră deschisă prin care se arată și vorbește Dumnezeu. Suferința* este, probabil, *modul cel mai sensibil, cel mai puternic și convingător al vorbirii lui Dumnezeu către om.* De aceea, se și spune că suferința este "*școala lui Dumnezeu*".

Pentru omul rațional, toate împrejurările grele, toate încercările au un rost și o țintă. Ele nu sunt întâmplătoare ci au tocmai sensul de a-l face pe om mai apt, de a-i impune mai categoric realitatea vieții spirituale, a vieții religioase.

Dar *și experiența pozitivă*, ca de exemplu un succes neașteptat, poate produce în om o sensibilizare deosebită, poate deveni *un loc al prezenței lui Dumnezeu.* Succesul nemeritat înseamnă pentru omul conștient atât *realitatea unei Bunătăți supreme,* cât mai ales *chemarea la o responsabilitate nouă.* În general, toate experiențele bune, toate avantajele obținute nemeritat exprimă acest sens, impun această realitate a unei Pronii transcendente și a asumării unei responsabilități.

Dacă celelalte căi de cunoaştere a lui Dumnezeu sunt mai complicate, mai intelectuale şi mai inaccesibile majorităţii oamenilor, *calea existenţială este nu numai cea mai accesibilă dar şi cea care se impune cu necesitate tuturor.* De fapt, calea existenţială înseamnă că orice om se loveşte în viaţă de Dumnezeu; Dumnezeu este inevitabil, ca însăşi viaţa.

Cei care susţin neexperimentarea lui Dumnezeu, necunoaşterea Lui, se pot prevala într-adevăr de insuficienţa sau inaccesibilitatea primelor cinci căi de cunoaştere. Dar *niciun om nu poate evita şi nici nu se poate scuza că n-a experimentat calea existenţială.* Aceasta este *cea mai simplă, cea mai accesibilă şi mai convingătoare şi care vine de fapt în întâmpinarea fiecărui om.*

De fapt, nu există om care să nu fi întâmpinat odată pe Dumnezeu, să nu se fi izbit de Dumnezeu. Nu există om să nu fi simţit avertismente de la Dumnezeu atunci când a făcut rău. Cunoaşterea existenţială se compune de fapt din toate păţaniile semnificative ale vieţii fiecărui om, prin care i se impun Rostul şi Imperativul existenţei. A crede că un om poate trăi o viaţă întreagă fără să se fi lovit de Dumnezeu printr-o întâmplare semnificativă este totuna cu a afirma că un om poate trăi fără să aibă nici un eveniment semnificativ în viaţa lui.

Temeiuri biblice:

"Întru necazul meu către Domnul am strigat şi m-a auzit" (Ps.119, 1).

"Căci flămând am fost şi mi-aţi dat să mănânc, însetat am fost şi mi-aţi dat să beau, străin am fost şi m-aţi primit" (Matei 25, 55).

"Văzut-am pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin" (Ps. 15, 8).

"Mulţi zic: Cine ne va arăta nouă cele bune? Dar însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale, Doamne!" (Ps. 4, 6).

"Dumnezeu n-are nevoie să privească multă vreme pe cineva ca să-l tragă înaintea judecăţii Sale" (Iov, 34, 23).

"Dar pe cel nenorocit Dumnezeu îl scapă prin nenorocirea lui, şi prin suferinţă Dumnezeu îi dă învăţătură" (Iov, 36, 15).

Temeiuri patristice:

Sf. Maxim Mărturisitorul zice: "Căci însăşi firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoştinţa Proniei a fost semănată în noi în chip natural când împingându-ne, fără să fi învăţat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neaşteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinşi deodată de o strâmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe

Dumnezeu de pare că însăşi Pronia ne atrage la ea, fără să mijlocească aceasta niscai gânduri, întrecând iuţimea facultăţii noastre intelectuale ... Nu ne-ar duce firea fără voie spre ceea ce nu are fiinţă; dar tot ce urmează natural din altceva dă dovadă că are o simţire tare şi neînvinsă a adevărului ..." (*Ambigua* 63).

Iar *Sfântul Nicodim Aghioritul* arată: "Dumnezeu foloseşte mijloace de constrângere când omul începe a se încrede în sine, atunci îl aduce la cunoaşterea de sine; uneori îngăduie ca omul să cadă în erori, mai mari sau mai mici, în proporţie cu aprecierea ce o are despre sine, mai mare sau mai mică." În general, toţi Sfinţii Părinţi arată că, prin orice om care suferă şi este în lipsă şi necaz, vorbeşte şi ne interpelează direct Hristos.

Despre cunoaşterea existenţială vorbeşte atât teologia cât şi filosofia. În secolul XX s-a afirmat un curent filosofic nou, *filosofia existenţialistă*, care se întemeiază pe experimentarea "situaţiilor-limită" de care vorbeam mai înainte. Din realitatea acestor situaţii, filosofia existenţialistă trăgea concluzia că viaţa omului este în mod fundamental tensiune, grijă, suferinţă şi nesiguranţă, conducând la non-sensul şi absurdul existenţei. Spre deosebire de filosofia existenţialistă, cunoaşterea teologică, plecând de la aceleaşi realităţi, ajunge la alte concluzii, la realităţi pozitive.

Tensiunea, grija, angoasa şi suferinţa care se impun evident conştiinţei umane nu pot fi absurde pentru că omul este o fiinţă raţională. Ca fiinţă raţională, omul găseşte şi interpretează aceste experienţe ca un mesaj, ca o interpelare din partea realităţii şi Raţiunii supreme, iar răspunsul omului la aceasta nu poate fi decât unul plin de sens şi de conţinut, în ultimă instanţă un răspuns pozitiv. Însăşi existenţa raţiunii umane care impune întrebări şi răspunsuri pline de sens este un argument pentru sensul vieţii şi lumii.

Am putea spune că atitudinea existenţialistă teologică, faţă de atitudinea filosofiei existenţialiste, este comparabilă cu atitudinea deosebită a samarineanului faţă de atitudinea preotului şi levitului, din pilda cu acest nume.

VII **Calea inimii**

Există încă o cale de cunoaştere a lui Dumnezeu, pe care o numim "calea inimii". Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie au formulări limpezi şi bogate care dovedesc identitatea şi specificul acestei căi de cunoaştere a lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

"Adânc pe adânc cheamă, în glasul căderii apelor Tale!" (P.s. 41.9).

"Împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Luca 17.21)

Temeiuri patristice:

"Inima este în mod natural creştină" ("Anima naturaliter christiana": Tertullian).

"Ne-ai făcut pentru Tine şi neliniştită este inima noastră până ce se va odihni întru Tine!" ("Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te!": Fer. Augustin).

"Dumnezeu, singura Fiinţă pe care şi-o doreşte inima!" (Sf. Nicolae Cabasila)

În zilele noastre, teologul rus Paul Evdokimov afirmă convingător: "Taina inimii omeneşti este argumentul cel mai puternic, este argumentul zdrobitor în favoarea existenţei Celui necesar şi nemuritor" (în "Femeia şi mântuirea lumii" p.210). Această cunoaştere a fost denumită ca fiind "revelarea lui Dumnezeu în inima omului". Omul are un organ special de receptare a lui Dumnezeu, pe care însă "noi obişnuim să-l închidem, în loc să-l lăsăm deschis", iar adevărul divin, cunoaşterea lui Dumnezeu nu pretinde "stări exaltate de conştiinţă" ci numai o inimă plină de iubire, "înfrântă şi smerită" (Ps. 50,7) prin suferinţă. Printr-o astfel de inimă, orice om ajunge, de fapt, în mod firesc la cunoaşterea lui Dumnezeu. Atunci când persoana respectivă trăieşte evenimente sufleteşti deosebite, ea recepţionează în mod firesc şi necesar atât adevărul lui Dumnezeu cât şi realitatea prezenţei Lui. În acelaşi sens, scriitorul rus Alexandr Soljeniţân a concluzionat: "Treptat, mi s-a dezvăluit că linia care separă binele de rău ... trece ... prin fiecare inimă omenească iar apoi prin toate inimile ... Şi chiar în inimile copleşite de rău se păstrează o mică fărâmă de bine ..." ("Arhipelagul Gulag", la S. Rose, p. 130).

Calea inimii este, fără îndoială, calea prin care mulţi din marii convertiţi l-au cunoscut pe Dumnezeu, precum Blaise Pascal, Oscar Wilde şi alţii.

Desigur că această cale poate fi prezentată şi ca fiind calea naturală sau calea existenţială. Există totuşi o deosebire, care ne face s-o socotim specifică şi anume: calea existenţială constă din experienţele *externe*, împrejurările externe ale omului ca *participant*, pe când calea inimii constă din experienţele sau evenimentele *interne*, intime, din abisurile misterului insondabil al inimii omului ca persoană.

Bibliografie

NICOLAE BALCA, *Filosofia existențialistă și influența acesteia asupra protestantismului contemporan,* "Societatea Rom. de Filosofie", București, 1936

NIKOLAI BERDIAEV, *Adevăr și revelație*, trad. de Ilie Gyurcsik, Ed. de Vest, Timișoara, 1993

ROMANO GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Kösel-Verlag, München, 1948

Vezi și bibliografia de la "CONCEPȚII CONTRARE ÎNVĂȚĂTURII CREȘTINE - EXISTENȚIALISMUL"

ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii,* Editura Anastasia, București, 1998.

SERAPHIM ROSE, *Revelația lui Dumnezeu în inima omului,* Editura Anastasia, București, 1997.

GEORGE REMETE, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu,* ediția I, Editura Instit. biblic, București 2005; ediția II, Edit. Reîntregirea, Alba Iulia 2006

FIINȚA ȘI ENERGIILE DIVINE

Din faptul *că Dumnezeu* este în mod necesar și esențial *Existența absolută, atotputernică,* supremă, înțelegem că nu poate exista decât *un singur Dumnezeu.* Nu pot exista doi dumnezei, pentru că nu pot exista două ființe la fel de absolute. Absolut și suprem înseamnă și unic. Dacă ar fi doi dumnezei, puterea absolută a unuia s-ar limita, s-ar lovi de puterea absolută a celuilalt și, deci, nici unul n-ar mai fi absolut. Din faptul că Dumnezeu este *absolut* înțelegem că El *nu poate fi cunoscut în esența Lui*, în centrul, în miezul Lui. Dacă cineva ar cunoaște esența lui Dumnezeu înseamnă că a ajuns Dumnezeu, ceea ce este imposibil și absurd. S-a și spus că "un Dumnezeu definit, ar fi un Dumnezeu finit". De aceea, spunem că *esența lui Dumnezeu este incognoscibilă și intangibilă.*

Pe de altă parte, Dumnezeu fiind *Ființa absolută*, singura existență din veșnicie și izvorul celorlalte existențe, este limpede că El este *în primul rând Viață.* Dumnezeu nu poate fi o existență statică; numai moartea este inactivă, statică. *Existența deplină înseamnă viață iar viața înseamnă mișcare, acțiune*. Când spunem că Dumnezeu este suprema *Existență,* înseamnă că este *Viața și Mișcarea supremă,* "Calea, Adevărul și Viața" și este o activitate

continuă, în sensul: "Tatăl Meu lucrează și Eu încă lucrez" (Ioan 5, 17). De aceea, existența lui Dumnezeu înseamnă și *energii divine*, puteri și lucrări ce izvorăsc și activează veșnic, pornind din esența, din miezul Lui. Aceste energii prin care Dumnezeu își exprimă viața, puterea și mai ales iubirea Lui nesfârșită, comunicată permanent făpturilor Sale, se numesc *energiile divine necreate*; pentru a înțelege că nu sunt chiar esența lui Dumnezeu dar izvorăsc din ea și sunt inseparabile de ea. Deci, *pe de o parte*, prin esența Lui Dumnezeu este *veșnic incognoscibil, intangibil* și incomunicabil; iar *pe de altă parte,* prin energiile Lui veșnice, infinite și permanente El este *mereu comunicabil, cognoscibil și legat* de făptura Lui.

Confesiunile ne-ortodoxe concep ființa și substanța ca pe o existență și o valoare în sine. Creștinismul răsăritean a înțeles însă, de la început, că ființa sau esența nu poate exista fără chip și fără energie concretă, revelată. Existența e totuna cu energia și acțiunea. Nu poate fi concepută o ființă care să nu lucreze; existența este egală cu energia și mișcarea, dacă nu, existența e moarte. Este imposibil ca Existența absolută să nu aibă în Sine energii active, concrete, revelate. Iar aceste energii nu pot fi totuna cu esența, pentru că niciodată energia și lucrarea unei ființe nu este identică cu esența acelei ființe. Acest adevăr îl observăm în persoana umană; cu atât mai puternic trebuie să fie el în cazul lui Dumnezeu care și El este Persoană, și infinit mai mult decât persoana umană.

Această realitate atât de profund paradoxală (comunicabil-incomunicabil) în care constă fundamental Existența divină poate fi oarecum înțeleasă, prin unele *analogii:*

Pământul întreg și toate viețuitoarele lui își *datorează toată viața soarelui,* pentru că se împărtășesc real din razele care emană chiar din miezul lui; totuși nu se împărtășesc din centrul lui, din esența lui, care rămâne departe și veșnic intangibilă, incomunicabilă. Tot așa și existențele, pot primi ceva realmente din Existența divină fără a se împărtăși niciodată din esența Ei.

Mai spiritual, mai personal, "ieșirea" lui Dumnezeu din Sine, prin energiile Sale veșnice și "împărțirea" Sa neîmpărțită este cumva analogă cu *dăruirea unei persoane umane* care, *prin iubire*, se dăruiește întreagă și nu pierde nimic; ea rămâne întreagă, în timp ce persoana spre care se îndreaptă această iubire primește realmente ceva (adeseori chiar ceva vital, fundamental) de la persoana care se oferă.

Dumnezeu, care s-a arătat întrupat și și-a împropriat firea umană pentru

veşnicie, nu mai poate fi conceput ca o substanță rigidă, închisă, care nu trebuie sau nu poate să iasă din Sine, pentru o comunicare mai autentică, mai completă cu oamenii.

De aceea, formularea catolică "Dumnezeu este *actus purus"* (adică "Existență pură", mai mult activitate externă decât persoană), este tot ce poate fi mai străin de cugetarea biblică şi mai ales cea patristică. Această formulare a fost combătută cu forță şi putere de convingere în mod deosebit de *Pr. Dumitru Stăniloae*, mai ales în introducerea la lucrarea *"Viața şi învățătura Sf.Grigorie Palama"*.

Numai o înțelegere a lui Dumnezeu ca fiind incomunicabil în esența Sa supra-ființială dar în acelaşi timp, veşnic deschis şi iubitor, chiar imanent făpturilor, este vrednică de Dumnezeu. Putem spune că orice exprimare, orice teologhisire care ştirbeşte ceva din înțelegerea antinomică Ființa incomunicabilă - Energiile divine comunicabile săräceşte învățătura creştină de ceea ce are ea mai specific şi mai viu.

Temeiuri biblice:

"Duhul Tău cel fără de stricăciune este întru toate" (Înțelepciunea lui Solomon 12, 1-2)

"Cuvântul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi şi noi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (Ioan I, 14)

"Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Luca 17, 21)

"Suntem Duh, ca unii născuți din Duh" (Ioan 3, 6)

"Duhul lui Dumnezeu locuieşte în noi" (Romani 8, 9)

"Ne facem un Duh cu Domnul, ca unii ce suntem alipiți de El" (I Cor. 6, 13)

"Întru aceasta cunoaştem că rămânem întru El şi El întru noi, că din Duhul Lui ne-a dat nouă" (I Ioan 4, 13)

"Prin care El ne-a hărăzit mari şi prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtaşi dumnezeieştii firi..."(II Petru 1, 4)

Temeiuri patristice:

Învățătura privind distincția între esența şi energiile veşnice ale lui Dumnezeu a fost exprimată din primele secole creştine şi se găseşte consecvent la Sfinții Părinți răsăriteni.

Astfel, plecând de la Romani 1, 20 ("Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, puterea Lui cea veşnică şi dumnezeirea Lui se văd prin cugetare...") Sf.Vasile cel Mare zice: "Afirmând că noi îl cunoaştem pe Dumnezeul nostru în energiile

Lui, noi nu făgăduim deloc că Îl apropiem după chiar esența Lui.Căci dacă energiile Lui coboară până la noi, esența Lui rămâne inaccesibilă" (*Epistola 24, Ad Amphilochium,* P.G. tom 32, col. 869 AB, la V.Lossky, *Theologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, Aubier, 1944, p. 69)

Sfântul Atanasie cel Mare spune: "atunci când suntem numiți părtași de Hristos și părtași de Dumnezeu, se arată mirul și pecetea care nu e din firea celor făcute" (*Epistola către Serapion*, I, 24, în "Filocalia", vol. 7, p. 387)

Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: "Dumnezeu poate fi împărtășit în ceea ce ne comunică El, dar rămâne neîmpărtășit după esența Lui necomunicabilă" (la V. Lossky, *op.cit.*, p. 69)

Mai mult au teologhisit despre lucrarea și împărtășirea energiilor divine *Sfântul Grigorie Palama* (sec. XIV) care poate fi numit *"teologul energiilor divine"* , iar în zilele noastre teologul rus *Vladimir Lossky* (1903-1958) și *Părintele Dumitru Stăniloae* (1903-1993).

Bibliografie

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica,* traducere de D. Fecioru, Ed. Institutului biblic, București, 2005

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri,* vol. I-II-II-IV, trad. de Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis Sibiu, 1998-1999-2001-2006

SF. GRIGORIE PALAMA, *Opera completă,* vol I, trad. Cristian Chivu, Editura Patristică, București, 2005

SF. GRIGORIE PALAMA, *Scrieri*, vol II, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2005

SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt despre Sfânta Lumină* și *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în "Filocalia", vol VII, Bucureşti, 1977

V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* trad. de V. Răducă, Ed. "Anastasia", București, fără an.

V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.

ATRIBUTELE DIVINE

Generalități

Atributele divine sunt *însușiri reale, obiective ale ființei* lui Dumnezeu dar nu ființa însăși, *prin care Dumnezeu se manifestă sau se comunică* în lucrările divine (de exemplu: în creație, pronie, mântuire, sfințire și judecată). Deși Dumnezeu rămâne veșnic transcendent, adică inaccesibil în ființa Sa, totuși prin energiile sale divine comunicabile, El își dezvăluie anumite însușiri.

Atributele divine au *caracter personal,* ele sunt expresia faptului că Existența Supremă este Persoană Absolută. De aceea, ele sunt percepute ca absolute și imperative. Dacă n-ar fi personale nu s-ar impune; un Absolut impersonal, fără conștiință de sine, n-ar putea impune nimic unei conștiințe cum este omul și nici n-ar fi de fapt atotputernic. Inconștientul nu poate impune conștientului. Și tot de aceea, datorită faptului că persoana umană e creată de Persoana Supremă "după chipul și asemănarea" Ei, se poate vorbi de *o participare a omului* la atributele divine. Deși atributele divine aparțin exclusiv, unic și absolut lui Dumnezeu, care le posedă incomparabil și perfect, totuși, într-un sens cu totul special, există o împărtășire sau o comunicare reală a acestor atribute către creatură. Desigur însă că participarea omului la aceste atribute divine este relativă, ele rămânând în Dumnezeu incomparabile și unice în absolutul lor. Atributele lui Dumnezeu sunt nu numai absolute și incomparabile ci și există în Sine și de la Sine, pe când participarea umană este un simplu reflex, limitat și creat, al acestor atribute în om. Această comunicare a atributelor divine a fost exprimată clasic de către Sf. Dionisie Areopagitul în lucrarea "Ierarhia cerească."

Trebuie să subliniem faptul că deși atributele divine poartă același nume ca și cele omenești, totuși Dumnezeu posedă atributele cu totul altfel decât oamenii, adică în grad suprem și incomparabil, iar acestea toate constituie o unitate desăvârșită în Dumnezeu. Deși teologia enumeră, prezintă și clarifică anumite atribute divine, există cu siguranță și alte atribute, necunoscute nouă.

Dumnezeu fiind o *unitate perfectă,* se înțelege că atributele divine sunt *inseparabile* și stau *în unitate desăvârșită cu ființa dumnezeiască.*

Împărţirea atributelor divine:

Deşi am spus că atributele divine alcătuiesc o unitate perfectă în Dumnezeu, ele se împart logic, pentru a putea fi înţelese.

Există mai multe clasificări ale atributelor divine. Trebuie să ştim că aceste clasificări sunt toate subiective, fiecare având raţiuni şi motive justificate. Mai folosite sunt următoarele două clasificări:

I. Clasificarea care împarte atributele în două categorii:

1. atribute *principale* (spiritualitatea şi infinitatea)

2. atribute *speciale* (atotştiinţa, înţelepciunea, libertatea, bunătatea, dreptatea, veracitatea, fidelitatea, aseitatea, neschimbabilitatea, eternitatea, atotputernicia, unitatea)

II. Clasificarea, care împarte atributele în trei categorii:

1. atribute *naturale* (aseitatea, infinitatea, spiritualitatea, omniprezenţa, veşnicia, imuabilitatea, atotputernicia şi unitatea)

2. atribute *intelectuale* (atotştiinţa şi atotînţelepciunea)

3. atribute *morale* (libertatea, sfinţenia, iubirea, dreptatea, veracitatea şi fidelitatea).

Noi considerăm mai limpede şi mai logică această ultimă împărţire şi o vom folosi aici.

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*, Sibiu, 1938 şi Bucureşti 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* I, Bucureşti, 1978

DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii*, Ed. "Anastasia", Buc. 1993

JEAN MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă,* trad. A.Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995.

ATRIBUTELE NATURALE

Sunt acele atribute divine care *se referă la specificitatea firii dumnezeieşti, – absolută şi infinită în contrast cu creatura,* – la existența şi natura Sa specifică.

Atributele naturale sunt:

1. Aseitatea, existența de la sine (lat. "a se"= de la sine) arată că *Dumnezeu are în sine însuşi cauza existenței sale, este deplinătatea şi perfecțiunea existenței* şi a vieții, are în sine însuşi principiul infinit al propriei sale ființe, *este suficient Luişi*, existența Lui *nu depinde de nimic*, este *izvorul a toată existența* şi determină toată existența. În acelaşi timp, acest atribut mai arată că Dumnezeu nu este numai existență infinită, necauzată ci şi că *modul existenței sale perfect şi sublim este incomparabil* cu al celorlalte existențe.

Omul se împărtăşeşte într-un fel de aseitatea divină, în sensul că *fiind persoană,* ca şi Persoana Absolută, *este mai mult decât actele sale, nu se epuizează în ele, nu poate fi cuprins în universul natural şi este o existență comunitară.*

Temeiuri biblice:

"Eu sunt Cel ce sunt... Acesta este numele Meu pe veci" (Ieşire 3, 15)

"Cine mai înainte i-a dat ceva?... Pentru că de la El şi prin El şi întru El sunt toate" (Romani 11, 35).

Temeiuri patristice:

"Dumnezeu era şi va fi de-a pururi... Căci cuprinzând totul în El, El are ființa fără început şi fără sfârşit, ca un ocean infinit şi fără hotar" (Sf. Grigorie de Nazianz)

"Dintre toate numele ce se dau lui Dumnezeu, cel mai corespunzător pare să fie Cel ce este, pentru că el cuprinde întreaga existență, ca o mare nemărginită şi nesfârşită" (Sf. Ioan Damaschin, *"Dogmatica"* I, 9, p. 33).

2. Infinitatea înseamnă nemărginirea, *nelimitarea lui Dumnezeu în sens pozitiv*, în toate însuşirile Lui, sau absolutul Lui. *Persoana umană participă* oarecum la infinitatea lui Dumnezeu prin faptul că *e capabilă de a progresa nesfârşit în Dumnezeu, de a înainta nelimitat* în El, după cuvântul psalmistului: "Merge-vor din putere în putere". Noi simțim această posibilitate

de înaintare infinită în *iubirea față de o persoană*, pe care o simțim veşnic nouă şi totuşi nesfârşită.

3. Spiritualitatea este însuşirea care arată că *Dumnezeu* este nematerial, adică *de altă esență decât materia şi întreaga existență;* este *simplu, nevăzut, perfect, rațional, liber* şi analogic cu spiritul uman dar desigur de o calitate supremă, incomparabilă şi fără limitele creaturii.

Temeiuri biblice:

"Duh este Dumnezeu şi cei ce se închină Lui se cade să i se închine în Duh şi adevăr" (Ioan 4, 24)

"Duh este Domnul şi acolo unde este Duhul Domnului este şi libertatea" (II Corinteni 3, 17)

La spiritualitatea lui Dumnezeu *omul participă* prin faptul că *e ființă indestructibilă*, care *poate percepe viața şi existența spirituală absolută a lui Dumnezeu şi e capabil de ele*, ca realități infinit deosebite de universul creat.

4. Omniprezența exprimă *independența lui Dumnezeu în raport cu spațiul, prezența şi dominarea Sa peste toate* existențele mărginite, faptul că *Dumnezeu circumscrie şi cuprinde toată existența, fără a fi El însuşi determinat*, atins sau limitat de ceva.

Temei biblic:

"Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui la cer, Tu acolo eşti; de mă voi pogorî la iad, Tu de față eşti! De voi zbura pe aripile zorilor şi mă voi muta la marginea mării şi acolo mă va povățui Mâna Ta..." (Psalmul 138)

Temei patristic:

"Tu, Doamne toate le umpli, tuturor le eşti de față, nu cu vreo parte ci deodată întreg, tuturor". (Sfântul Ioan Gură de Aur)

Trebuie să mai spunem că omniprezența lui Dumnezeu, deşi este reală, obiectivă, esențială, este şi *o omniprezență morală*; adică, acolo unde Dumnezeu este respins omniprezența lui Dumnezeu nu se evidențiază, tocmai datorită acestei respingeri morale.De ex. 1) în iad, Dumnezeu este omniprezent în sens obiectiv, dar este absent în sens moral; 2) în Biserică, Dumnezeu este omniprezent nu numai în sens obiectiv ci mai ales moral, adică omniprezența Lui este percepută cu o intensitate incomparabilă.

Într-un fel cu totul relativ, impropriu, concepe şi *omul "omniprezența"* lui, prin *intenția* şi *nevoia irepresibilă de a fi prezent peste tot* şi chiar *prin*

capacitatea lui de a concepe omniprezența. În mod mai propriu, omul se va împărtăși mai autentic de omniprezența divină în viața viitoare, când va depăși spațiul material, când prin ființa sa transfigurată va comunica fără limite, fără distanță, fără separație și fără mărginire cu toate persoanele iubite.

5. Veșnicia arată *independența absolută a lui Dumnezeu față de timp* și mai ales *determinarea timpului, umplerea timpului de către Dumnezeu* și *prezența puterii lui Dumnezeu în timp și supratemporal.*

Temeiuri biblice:

"Din veșnicia veșniciilor Tu ești Dumnezeu, căci înaintea ochilor Tăi mia de ani este ca ziua de ieri ce a trecut" (Ps. 89)

"Dumnezeu este Cel ce este, Cel ce era și Cel ce va să vină". (Apocalipsa 1, 4)

Temei patristic:

"Veșnicia lui Dumnezeu este un prezent continuu" (Fericitul Augustin)

Și *omul* are, desigur în chip relativ, "veșnicia" lui, prin faptul că *nu trece niciodată în neființa* dintru care a fost creat de Dumnezeu. "Veșnicia" omului se evidențiază mai ales *prin libertatea* lui, dimensiune oferită generos *pentru totdeauna*, tocmai de veșnicia divină. Este drept că veșnicia lui Dumnezeu rămâne incomparabilă, absolută, este Alfa și Omega, cuprinde în ea tot ceea ce înțelege omul prin veșnicie și e mai presus de ea. Toate acestea deosebesc fundamental veșnicia lui Dumnezeu de "veșnicia" omului.

6. Imuabilitatea exprimă consecvența sau *unitatea perfectă între ființa și voința* (hotărârea) *lui Dumnezeu.* Ea exprimă permanența veșnică a ființei lui Dumnezeu. Imuabilitatea este strâns legată de veșnicia lui Dumnezeu. Din moment ce este veșnic, în mod logic urmează că este și imuabil.

Temei biblic:

"La Dumnezeu nu este schimbare, nici umbră de mutare" (Iacov 1, 17)

În legătură cu imuabilitatea lui Dumnezeu, trebuie să subliniem faptul că aceasta *nu înseamnă o uniformitate a lui Dumnezeu față de creaturi.* Dumnezeu este imuabil numai în ființa Sa, în esența Sa. În ce privește atitudinea Sa și răspunsurile Sale la actele oamenilor, acestea nu sunt imuabile sau uniforme, ci sunt variate, corespunzător faptelor oamenilor.

Ex.: în cazul când un om face o faptă bună sau rea, Dumnezeu rămâne imuabil în esența Sa, însă simțirea și atitudinea Sa variază corespunzător, Dumnezeu se bucură sau se întristează cu adevărat la faptele oamenilor. El *nu*

este "actus purus" cum afirmă concepţia catolică (Toma de Aquino) ci are sentimente; nu este indiferent, ci simte şi reacţionează diferit la toate faptele şi întâmplările omului şi lumii. *Când spunem că este imuabil, trebuie să înţelegem că nu este influenţat în esenţa Lui,* nu se schimbă, nu există transformare în esenţa Lui. Dumnezeu se bucură pentru orice faptă bună şi se întristează pentru cea rea, dar nu înseamnă că aşteaptă fapta bună ca să-i iubească pe oameni, sau că altfel nu i-ar iubi. *Iubirea Lui nu se lasă aşteptată de faptele noastre,* există din veşnicie *dar reacţionează intens la iubirea noastră.*

Imuabilitatea este experimentată de *om* prin *conştiinţa identităţii* sale, prin *nevoia de a fi tu însuţi* şi prin *necesitatea de a te referi şi a-ţi întemeia fiinţa şi existenţa pe ceva fix,* neclintit, pe *un Imuabil absolut.*

7. Atotputernicia exprimă nelimitarea, nemărginirea lui Dumnezeu, *ca Forţă, absoluta Lui independenţă în toate lucrările Lui şi perfecta armonie între fiinţa Sa supremă şi voinţa Sa.* La Dumnezeu nu este nici o deosebire între fiinţa Sa absolută, voinţa şi împlinirea ei.

Temei biblic:

"La Dumnezeu nimic nu este cu neputinţă" (Luca 1, 27)

Temei patristic: "Dumnezeu poate câte vrea, dar nu vrea câte poate; căci poate pierde lumea, dar nu vrea" (Sf. Ioan Damaschin, *"Dogmatica"*, I, 14).

În legătură cu atotputernicia lui Dumnezeu, se aminteşte şi întrebarea vulgară *"dacă Dumnezeu poate să facă o piatră pe care El însuşi nu poate să o ridice?"*. Răspundem astfel: În primul rând, formularea este în ea însăşi absurdă şi incorectă din punct de vedere logic. În al doilea rând, trebuie să nu uităm că *atotputernicia lui Dumnezeu înseamnă armonie, unitate perfectă între voinţa şi esenţa Sa*, unitate ce exclude orice contradicţie. *Perfecţiunea înseamnă mai ales consecvenţă, armonie şi lipsa contradicţiei.* Ea se exprimă numai pozitiv şi este absurd s-o socotim aplicată negativ.

Întrebarea este binevenită pentru că ne obligă să definim clar şi raportul dintre *dreptatea* şi *mila* lui Dumnezeu.Mila lui Dumnezeu nu va contrazice niciodată, în nici un fel, dreptatea Lui. Şi, mai presus de toate, trebuie ştiut că *în Dumnezeu nu poate exista contradicţie pentru că lipsa oricărei contradicţii, unitatea perfectă, consecvenţa absolută înseamnă şi constituie de fapt atotputernicia.* Şi în viaţa omenească se poate constata că *lipsa consecvenţei duce la slăbiciune şi degradare iar cultivarea consecvenţei aduce fermitate, unitate şi putere.*

De aceea, putem afirma cu adevărat, la modul sublim, că *Dumnezeu nu poate orice*: nu poate să facă rău, nu poate să nu fie bun și drept, nu poate să se contrazică. "*Neputința*" *de a face răul este suprema dovadă de putere, precum neputința de a face binele este suprema dovadă de slăbiciune.* De altfel, la această problemă a răspuns de mult în acest sens, în mod excepțional, Sf. Dionisie Areopagitul, în cartea sa *"Despre numele divine"*, cap. 8.

La om s-ar putea vorbi, într-un sens cu totul relativ, limitat și redus, de o oarecare participare la atotputernicia divină, prin *caracterul de persoană al omului;* adică, *persoana este ceva ce e mai mult decât puterea pe care o manifestă efectiv.* Această participare se observă mai bine, *se concretizează în libertatea* omului, în *faptul că se poate opune lui Dumnezeu.*

8. Unitatea înseamnă *existența unică a Divinității;* de fapt, unitatea ființei divine înseamnă unicitatea ei. Existența absolută, perfectă a Ființei divine înseamnă în mod logic și obligatoriu, unitatea și unicitatea ei. Unitatea ființei divine stă în strânsă legătură cu celelalte atribute naturale.

Ca un argument pentru unicitatea, sublimul și perfecțiunea adevărului creștin, subliniem faptul că *unicitatea ființei divine este susținută numai în religia mozaică și cea creștină.* Religia musulmană o are și ea, dar prin împrumut din mozaism și creștinism.

Temeiuri biblice:

"Vedeți, vedeți dar, căci Eu sunt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine" (Deuteronom 32, 39)

"Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de Mine" (Isaia 44, 6)

Temei patristic:

"Dacă este Dumnezeu, e necesar ca să fie unic, ... Dacă nu este unic, nu există" (Tertullian)

Persoana umană se împărtășește de unitatea divină în sensul că *este unitară în gând* și *acțiune* și *are conștiința identității, adică a unicității sale. Creatura întreagă* participă și ea, într-un fel, la unitatea lui Dumnezeu, în înțelesul că *este cuprinsă unitar în planul Lui,* este *proniată unitar* și *e prevăzută a forma o unitate desăvârșită,* eternă în Dumnezeu, care va fi "totul în toate".

2. ATRIBUTELE INTELECTUALE

Acestea sunt atributele care se referă la puterea de cunoaştere a lui Dumnezeu, la cunoştinţa şi cugetarea Lui.

1. Atotştiinţa înseamnă *cunoaşterea completă şi perfectă a tot ceea ce există sau ar putea să existe*, neputându-se concepe ceva care ar depăşi sau nu s-ar supune cunoaşterii perfecte a lui Dumnezeu. Dumnezeu se cunoaşte pe Sine în mod perfect şi apoi cunoaşte existenţa, fiind creatorul ei. El a creat-o nu din necesitate sau emanaţie din Sine, ci prin hotărârea absolut liberă, existenţa fiind supusă deplin atotştiinţei Sale. Cunoaşterea lui Dumnezeu este o cunoaştere *unitară, nu progresivă* ci într-o simultaneitate, *un prezent continuu.* Atotştiinţa lui Dumnezeu înseamnă *atât o cunoaştere intelectuală*, reală şi obiectivă *cât şi o cunoaştere morală,* de care se împărtăşesc şi oamenii pe măsura desăvârşirii lor morale. Cunoaşterea lui Dumnezeu este unică şi absolută mai ales pentru că este una fiinţială, dinăuntrul sau dedesubtul întregii existenţe, în calitate de autor din veşnicie, atotcuprinzător şi atotţiitor. E departe de cunoaşterea creaturii, a omului, care este oricum exterioară şi nu intră în esenţa obiectului studiat.

În sens cu totul relativ, se poate spune că *omul* se împărtăşeşte de atotştiinţa divină prin *capacitatea de a dobândi şi asimila permanent, în veşnicie, cunoştinţe noi* şi *prin setea de a cunoaşte totul.*

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu ştie toate" (Ioan 3, 20)

"El vede până la marginile pământului şi îmbrăţişează cu ochii tot ce se află sub ceruri" (Iov. 28, 24)

Temei patristic:

"Dumnezeu cunoaşte mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră dar nu le predestinează" (Sf. Ioan Damaschin, *"Dogmatica"* II,30, p. 92)

În ce priveşte atotştiinţa lui Dumnezeu şi voinţa omului, s-au ridicat două probleme importante în teologie şi anume: predestinaţia şi preştiinţa divină.

Unele culte protestante şi neoprotestante, întemeindu-se pe atotştiinţa lui Dumnezeu, susţin că Dumnezeu hotărăşte mai dinainte sau determină faptele omului, pentru că le ştie. Această teorie se numeşte *predestinaţie*. Predestinaţia este respinsă de teologia ortodoxă şi catolică care afirmă că o cunoaştere deplină a unui lucru dinainte nu înseamnă şi cauza acelui lucru. Ex.: un medic poate să cunoască exact evoluţia şi finalul unei boli, nefiind el cauza bolii şi a morţii. În

acest sens, Sfântul Ioan Damaschin explică: "Dumnezeu ştie ce vom face, dar ceea ce vom face noi nu-şi are cauza în Dumnezeu, ci în voința noastră liberă".

Deci, în ceea ce priveşte atotştiința lui Dumnezeu şi raportul ei cu voința umană, afirmăm existența preştiinței lui Dumnezeu şi nu predestinarea. O dovadă a faptului că o acțiune nu este efectul atotştiinței divine ci al libertății omului respectiv, este însăşi existența răului. Dacă răul n-ar fi efectul libertății umane, ar rezulta că Dumnezeu este rău; ceea ce este absurd.

2. Atotînțelepciunea este *cunoaşterea şi alegerea de către Dumnezeu a celor mai bune variante pentru atingerea celor mai bune scopuri ale existenței.* Atotînțelepciunea reprezintă aspectul teoretic al atotputerniciei divine, iar aceasta nu este decât aspectul practic al atotînțelepciunii. Evident că ele constituie de fapt un singur atribut divin, o singură realitate; pentru că în Dumnezeu nu există un aspect teoretic şi unul practic. Atotînțelepciunea apare ca o premisă logică a atotputerniciei.

Omul se împărtăşeşte şi el, într-un fel, de atotînțelepciunea lui Dumnezeu prin *strădania şi necesitatea de a cunoaşte şi lucra totul desăvârşit, la modul ideal.*

Temeiuri biblice:

"Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa şi cu priceperea Sa a întins cerurile" (Ieremia 10, 12).

"Cât de minunate sunt lucrurile tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut" (Ps. 103)

"O, adâncime a bogăției şi a înțelepciunii şi a ştiinței lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile Lui şi cât de neurmate căile Lui!" (Romani 11, 33).

3. ATRIBUTELE MORALE

Sunt acele atribute care *se referă la puterea morală a lui Dumnezeu.*

Ele sunt următoarele: *libertatea, sfințenia, iubirea, dreptatea, veracitatea şi fidelitatea.*

Atributele morale evidențiază caracterul de persoană morală absolută al lui Dumnezeu. Este important să subliniem faptul că, deşi Dumnezeu posedă aceste atribute în chip absolut şi cu totul deosebit de oameni, totuşi există o împărtăşire reală a oamenilor de aceste atribute ale lui Dumnezeu. Această împărtăşire face posibilă desăvârşirea omului.

1. Libertatea divină trebuie înțeleasă ca *o formă de manifestare a aseității*, a independenței divine absolute. Este însușirea prin care se afirmă *absoluta independență, nedeterminare a lui Dumnezeu față de orice motiv exterior lui,* Dumnezeu determinându-se de la sine și prin sine, fiindu-și suficient Sieși în toate.

Desigur, libertatea divină stă în legătură cu atotputernicia, cu veșnicia și cu iubirea lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu toate le lucrează potrivit sfatului voii Sale" (Efeseni 1,11)

"Dumnezeul nostru în cer și pe pământ rânduiește toate câte voiește" (Ps. 113)

Omul se împărtășește și el de libertatea divină, prin faptul că *își păstrează veșnic libertatea de voință, nu poate renunța la ea și n-o poate pierde,* chiar dacă ar vrea să renunțe la ea.

2. Sfințenia este *armonia perfectă a voinței lui Dumnezeu cu ființa Sa bună*, perfectă. Sfințenia lui Dumnezeu se deosebește de cea a făpturilor, a omului, nu numai prin calitatea absolută ci mai ales prin faptul că *nu este o sfințenie morală ci ființială,* adică armonia între binele și voia divină nu este externă față de voința lui Dumnezeu. Sfințenia lui Dumnezeu înseamnă identificarea internă, perfectă, a voii cu binele divin, adică cu Sine însuși.

Temeiuri biblice:

"Sfințiți-vă și veți fi sfinți; căci Eu, Domnul Dumnezeul vostru sfânt sunt" (Levitic 11, 14)

"Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din cer desăvârșit este" (Matei 5, 48)

La sfințenia divină, *persoana umană* participă prin *necesitatea nesfârșită de desăvârșire,* după cuvântul psalmistului "Gustați și vedeți că e bun Domnul" și după cuvântul Mântuitorului Hristos: "Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este". Sfințenia omului se va adeveri ca participare reală la sfințenia divină în mod deplin în viața viitoare, când omul va înainta mereu, nesfârșit, în iubirea și viața divină, adică în sfințenia divină.

3. Iubirea este *însușirea prin care Dumnezeu împărtășește real făpturilor bunurile sale,* comunicându-le fericirea Sa divină. Iubirea lui Dumnezeu este *o comunicare personală*, comunicarea Persoanei Supreme cu persoanele umane. Iubirea îl arată pe Dumnezeu nu ca o existență absolută,

atotputernică dar închisă și insensibilă, un "act pur" cum formulează catolicii, ci ca *Persoana atotputernică, sensibilă, care caută și stabilește comuniunea eternă cu toată existența*: comuniune liberă, afectivă, desăvârșită, obiectivă și conștientă.

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu este iubire și cel ce n-a cunoscut iubirea nu l-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8)

"Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea" (Ioan 15, 10)

Comunicarea și lucrarea iubirii ca atribut divin *în om* se poate vedea în *necesitatea de iubire infinită a persoanei umane,* în *experimentarea chiar a iubirii umane ca înaintare fără sfârșit în persoana iubită, în setea de unire nesfârșită,* ca persoană cu posibilități nesfârșite de iubire, *cu alte persoane capabile de iubire nesfârșită.*

4. Dreptatea înseamnă *conformitatea hotărârilor și actelor lui Dumnezeu cu voia Sa sfântă,* precum *și voința Sa de a răsplăti cum se cuvine.* Stă în strânsă legătură cu iubirea și sfințenia lui Dumnezeu și este tot o manifestare a perfecțiunii, a frumuseții Persoanei divine care se comunică prin energiile divine. În manifestarea Sa externă față de oameni, dreptatea se arată sub două aspecte:

a) *pozitiv*, ca răsplată pentru cei buni;

b) *negativ,* ca pedeapsă pentru cei răi

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu este judecător drept și tare" (Ps. 7, 12)

"La Dumnezeu nu încape părtinire" (Efeseni 6, 9)

"Știm că judecata lui Dumnezeu este după adevăr" (Romani 2, 2)

În *persoana umană*, dreptatea divină constă în *conștiința și certitudinea omului despre o dreptate inerentă și absolută,* certitudine *concretizată prin sacrificiul său*, până la anulare de sine, în serviciul acestei dreptăți.

5. Veracitatea este atributul care arată că *Dumnezeu se identifică cu Adevărul absolut, este el însuși Adevărul, ține neapărat să descopere și să comunice existențial adevărul creaturilor sale.* Nu există nimic care să-L abată de la voința de comunicare, iar veracitatea înseamnă consecvența lui Dumnezeu, ca adevăr absolut, cu ființa Sa.

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu nu este ca omul, să mintă, nici ca fiii oamenilor, să se schimbe. Oare, zice-va El și nu va face , sau grăi-va și nu va împlini?" (Numeri 23, 15)

"Cel ce şade pe el se numeşte Credincios şi Adevărat" (Apocalipsa 19,11).

În om, veracitatea ca atribut divin s-ar constata în *necesitatea fiecăruia de a fi el însuşi, de a nu se contrazice şi de a fi el însuşi adevăr şi criteriu de adevăr.*

6. Fidelitatea sau credincioşia divină înseamnă *consecvenţa neclintită şi perfectă a voinţei divine de a-şi îndeplini hotărârile.* Fidelitatea divină se întemeiază pe sfinţenia şi atotştiinţa divină, dar putem spune desigur că este o formă a imuabilităţii divine.

Temei biblic:

"Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece." (Matei 24, 35).

Fidelitatea ca atribut divin se reflectă şi *în om* prin *necesitatea consecvenţei cu sine însuşi*, necesitate pe care el însuşi *o leagă şi o întemeiază pe existenţa unei Fidelităţi absolute.*

Bibliografie

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, I, traducere de Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1943

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D.Fecioru, Editura Institului biblic, Bucureşti, 2005.

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* I, Bucureşti, 1978

DUMITRU STĂNILOAE, *Dumnezeu este lumină*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1974

DUMITRU STĂNILOAE, *Dumnezeu este iubire,* în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1974

DUMITRU BELU, *Despre iubire,* Editura Arhiep. Timişoara, 1946; Editura Omniscop, Craiova, 1997.

V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia şi Remus Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993



DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE

DESCOPERIREA SFINTEI TREIMI

Generalități

Dogma despre Sfânta Treime este *adevărul fundamental, propriu și specific al religiei creștine*. După învățătura creștină, *Sf. Treime ca principiu existențial creator și proniator*, țintă supremă și comuniune perfectă, este *temeiul întregii ordini* spirituale, materiale, morale, personale și sociale. În acest sens, împlinirea ființială și morală a omului și a creaturii, în general,nu este altceva decât apropierea progresivă sau comuniunea de viață cu Sfânta Treime.

Învățătura principală despre Sfânta Treime este aceea că Dumnezeu este unic, unul singur ca esență divină, dar în același timp întreit ca persoane. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este Realitatea personală, unică și supremă dar și întreită. Întrucât esența divină este unică, indivizibilă și imuabilă, fiecare persoană a Sfintei Treimi este Dumnezeu adevărat, egal și nedespărțit de celelalte; fără să se contopească, dar și fără să se separe vreodată.

Învățătura despre Sfânta Treime exprimă *caracterul personal și întreit al lui Dumnezeu.* Mai presus de toate, *Existența Supremă și atotputernică este absolută pentru că este personală.* Dacă Dumnezeu nu ar fi persoană, n-ar fi de fapt Dumnezeu, pentru că un absolut impersonal n-ar putea fi simțit de conștiința omului ca forță, ca absolut. Inconștiința, chiar dacă e uriașă, nu se poate impune conștiinței, cum este omul. De altfel, o forță nu e simțită ca autoritate, ca responsabilitate, dacă e impersonală.

Apoi, din caracterul personal al lui Dumnezeu reiese de fapt caracterul Lui întreit-personal. *Caracterul de persoană iubitoare atrage cu necesitate existența tri-personală, adică deplin iubitoare.* Evident că Dumnezeu ca persoană nu poate fi conceput decât ca Iubire, Iubirea Supremă. *Iubirea într-o singură persoană este însă egoistă;* iubirea numai *între două persoane* nu este egoistă, însă este *încă închisă și deci subiectivă.* Numai *prin a treia* persoană, *iubirea celor doi se deschide și se obiectivează.* Este ca și *un echilibru geometric* care nu poate fi realizat, nu e *stabil* decât *prin trei puncte de sprijin.* Caracterul obiectiv, complet, autentic al iubirii numai prin trei persoane reiese și din exemplificarea cu *iubirea familială;* soții realizează cel mai deplin, mai complet și mai obiectiv iubirea care-i leagă, prin copilul

lor. Prin el, însăşi iubirea soţilor se schimbă, se deschide, se concretizează.

Autenticitatea şi deplinătatea iubirii numai prin trei persoane a fost dedusă şi din relaţia *personală eu-tu-el.* Un eu nu comunică, nu se deschide, nu este obiectiv în faţa unui tu, decât printr-un el. Această realitate se impune covârşitor mai ales când avem în vedere că relaţia lor este o relaţie de iubire.

De asemenea, mai deducem necesitatea Iubirii Supreme de a fi o Existenţă tri-personală şi din *caracterul de responsabilitate al iubirii.* Iubirea este în mod esenţial responsabilitate. Desigur că Dumnezeu este responsabil numai faţă de Sine însuşi. Dar responsabilitatea Lui este obiectivă tocmai pentru că se evidenţiază în trei persoane care există fiecare în faţa celorlalte şi prin celelalte.

Descoperirea Sfintei Treimi în istorie

Putem spune că există *trei etape* de descoperire a Sfintei Treimi în istorie şi anume:

I. Etapa păgână

În această perioadă, datorită revelaţiei primordiale păstrată în memoria colectivă a omenirii (cum spune şi Carl Gustav Jung), în unele religii păgâne întâlnim menţionată, într-o formă mai limpede sau mai ascunsă, afirmaţia că Dumnezeu există în trei persoane. De exemplu, în vechea *religie chineză* se credea că Dumnezeirea supremă, numită Tao, produce din sine dualitatea şi trinitatea.

În *hinduism,* treimea se numea Trimurti, formată din zeii: Brahma, Vişnu şi Şiva. În *religia egipteană* un fel de treime o formau zeii: Osiris, Isis şi Horus. Iar în *religia partilor*, tot un fel de treime era alcătuită din: Timpul necreat, Ormuzd şi Ahriman. Astfel de exemple "trinitare" se pot cita în mai multe religii păgâne.

Aceste formulări trinitare, deşi alterate, defectuoase, neclare şi fără prea mare aderenţă la masele de credincioşi, pot fi considerate totuşi prefigurări ale Sfintei Treimi în perioada păgână, netestamentară, ca nişte rămăşiţe sau fragmente din revelaţia primordială, paradisiacă.

II. Etapa Vechiului Testament

În această perioadă avem, prin Revelaţia divină, descoperiri ale Sfintei Treimi intenţionate, directe. Sfânta Treime s-a descoperit în Vechiul Testament treptat, progresiv, începând de la simple aluzii până la formulări con-

crete, precise, personale şi până la revelaţia personală directă.

Astfel, în Vechiul Testament, la Facere, numele lui Dumnezeu este formulat la plural, sub forma "Elohim", cuvânt evreiesc la nr. plural. De ex.: "Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (Facere 1, 26). Cuvântul lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu sunt înfăţişate ca persoane distincte: "Prin Cuvântul lui Dumnezeu s-au întemeiat cerurile şi prin Duhul gurii Lui toată podoaba lor". (Ps. 32, 6). Mesia, trimisul lui Dumnezeu, este prezentat ca persoană divină: "Fiul meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut". (Ps. 2, 7); şi în acelaşi sens, "Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, părinte al veacului ce va să fie" (Isaia 9, 5). Cel mai deplin s-a revelat Sfânta Treime în Vechiul Testament în teofania de la stejarul Mamvri, când Avraam a primit pe Dumnezeu în chipul a trei persoane, trei îngeri.

Cu toate acestea, trebuie spus că revelarea Sfintei Treimi în Vechiul Testament rămâne neclară şi nedeplină, din cauză că nu li se putea descoperi deplin evreilor care, înconjuraţi şi asaltaţi permanent pe toate planurile de păgânii politeişti, n-ar fi putut înţelege şi primi dogma Sfintei Treimi, ci ar fi căzut cu siguranţă în politeism.

III) Etapa Noului Testament

În această etapă, Sfânta Treime se descoperă deplin, clar şi definitiv, cu aceea nu numai ca un adevăr de credinţă teoretic ci şi ca o Treime de persoane care s-au arătat "fizic" şi simultan oamenilor.

La începutul activităţii Mântuitorului, la botezul în Iordan, se revelează toate persoanele Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În timpul activităţii sale, Mântuitorul şi-a afirmat de mai multe ori identitatea de Divinitate cu Tatăl: "toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu" (Matei 11, 27) şi "Toate câte are Tatăl sunt ale Mele" (Ioan 16, 15) şi mai ales: "Eu şi Tatăl una suntem" (Matei 10, 30)

După Învierea Sa, El a trimis pe Apostoli să înveţe şi să boteze prin formula expresă: "în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28, 19)

Analogiile Sfintei Treimi

Dogma despre Sfânta Treime este nu numai cea mai importantă ci şi cea mai misterioasă şi mai dificilă învăţătură de credinţă. De fapt, această învăţătură rămâne un veşnic mister pentru oameni. Cu toate acestea, nu trebuie

să cădem într-o atitudine agnostică în ce priveşte dogma Sfintei Treimi. Dogma Sfintei Treimi nu ne rămâne total inaccesibilă. Cea mai potrivită şi mai frumoasă formulare privind atitudinea gnoseologică faţă de dogma Sfintei Treimi a fost formulată de *Mitropolitul Filaret Drozdov* al Moscovei astfel: "*chiar şi faţă de cele mai adânci şi sublime mistere divine, credinciosul are datoria cu toată smerenia şi încrederea, să adapteze spiritul la contemplarea tainelor divine.*"

Astfel, s-au făcut o mulţime de comparaţii cu lumea materială. *Aceste asemănări* nu pot explica şi nu pot reda, desigur, misterul dogmei, dar au *un oarecare merit* în a arăta *raţionalitatea, posibilitatea şi sensul existenţei unei Realităţi personale întreite;* faptul că o asemenea realitate este posibilă şi supralogică, nu absurdă sau imposibilă.

Astfel de analogii sunt:

1. *sufletul uman* unic, dar cu trei componente: raţiune, simţire, voinţă;
2. *iubirea familială* unică, dar cuprinzând pe părinţi şi copilul;
3. *pomul*, compus din rădăcină, trunchi, coroană;
4. *floarea*: plantă, culoare, miros;
5. *timpul,* cu cele trei dimensiuni : trecut, prezent şi viitor
6. *spaţiul*, cu cele trei dimensiuni: înălţime, lungime, lăţime
7. *soarele* : corp mineral, sursă de căldură şi sursă de lumină

Analogiile Sfintei Treimi *au o faţă dublă:* pe de o parte, redau pozitiv raţionalitatea şi posibilitatea Sfintei Treimi, iar pe de altă parte, redau negativ misterul veşnic al Sfintei Treimi.

Bibliografie

VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol I, Editura Institului biblic, Bucureşti, 1978

MIRCEA BASARAB, *Dogma Sfintei Treimi în Vechiul Testament,* în "Ortodoxia", 4/1960

NICOLAE NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament,* Sibiu, 1938

GEORGE REMETE, *Învăţătura iubirii, exprimată în dogma Sfintei Treimi,* în vol. "Violenţa în numele lui Dumnezeu", Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002

FORMULAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ŞI TERMINOLOGIA TRINITARĂ

Deşi dogma Sfintei Treimi a constituit de la început esenţa şi fundamentul credinţei creştine, ea a fost mărturisită la început la modul general şi numai mai târziu, sub presiunea ereziilor antitrinitare, s-a formulat amănunţit şi s-a precizat terminologia trinitară. Dogma despre Sfânta Treime a fost formulată definitiv la Sinoadele I şi II ecumenic.

Încă din *timpul Sf. Apostoli,* Biserica a alcătuit *scurte mărturisiri de credinţă* despre Sfânta Treime, care se rosteau la botez. Aceste *mărturisiri baptismale* s-au dezvoltat sub forma unor simboluri de credinţă; astfel au fost *Simbolul ierusalimitean, Simbolul alexandrin* şi *cipriot.* Dogma trinitară era rostită prin formula botezului şi prin doxologia mică.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), combătând arianismul care nega dumnezeirea Fiului, a formulat dogma că Fiul este "Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", născut din veci din Tatăl, din fiinţa Tatălui, egal şi de o fiinţă cu Tatăl.

Sinodul II ecumenic a afirmat deofiinţimea şi egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul, formulând că Duhul Sfânt "purcede din Tatăl", aşa după cum se menţionează în Noul Testament. Dogma Sfintei Treimi, formulată în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, a rămas obligatorie pentru toată creştinătatea. În formularea dogmei Sfintei Treimi s-au evidenţiat îndeosebi *Sfântul Atanasie cel Mare* (295-373), cu lucrările "*Despre întruparea Logosului*" şi "*Contra elinilor*", apoi *Sf. Vasile cel Mare* (330-379; "*Despre Duhul Sfânt*"), *Sfântul Grigorie de Nyssa* (335-395; "*Contra lui Eunomie*"), *Sf. Grigorie de Nazianz* (330-390; "*Cinci cuvântări teologice*") *Didim cel Orb* (313-398; "*Despre Sf. Treime*") şi *Sf. Ambrozie* (337-397; *"Despre Duhul Sfânt")*

În strânsă legătură cu formularea dogmei trinitare, a avut loc şi precizarea **terminologiei trinitare**. Dată fiind imprecizia înţelesului cuvintelor folosite în uzul obişnuit, Sfinţii Părinţi au întâmpinat greutăţi mari, pe de o parte pentru a reda corect şi deplin adevărul trinitar şi pe de altă parte pentru a evita căderea în erezie. Teologia creştină, neavând la început termeni tehnici

speciali, Sfinții Părinți au fost obligați să împrumute acești termeni din filosofia păgână, latină și greacă. Astfel au împrumutat termenii de: unitate, treime, ființă, esență, natură, substanță, ipostas, persoană. Acești termeni nu s-au impus de la început cu sensul pe care-l au astăzi. Numai prin uzanță și în timp s-a stabilit definitiv că termenii "*ousia, fisis, essentia*" se referă la *firea divină*, iar termenii: "*ipostasis, prosopon*" se referă la *persoanele treimice*.

Un exemplu foarte semnificativ privind precizarea terminologiei trinitare îl oferă termenul "*ousia*" sau "*fisis*", (esență, ființă). Acest termen a fost împrumutat de la Aristotel. După Aristotel, esența poate fi de două feluri: a) esența specifică, adică ceea ce au în comun toți indivizii aceleeași specii. b) esența concretă, existența individuală concretă

Dacă Sfinții Părinți ar fi folosit în explicarea trinitară termenul de "ousia" în sensul de esență concretă, ar fi căzut în erezie, adică în triteism. Dacă ar fi folosit acest termen în sensul de esență specifică, ar fi căzut în altă erezie, în confuzia persoanelor treimice. De aceea, Sf. Părinți au folosit termenul "ousia" cu ambele înțelesuri; adică atât ca ființă concretă cât și ca echivalent cu "ipostasis". Abia *Sfântul Vasile cel Mare*, în *epistola* 38, a formulat definitiv *deosebirea între "ousia" și "ipostasis": "ousia" (esența) este fondul naturii comune mai multor indivizi ai aceleiași specii* (de exemplu: însușirea de umanitate) iar *"ipostasul" este individul subzistent concret* (de ex. Vasile, Petru, Pavel).

În afară de termenul "ousia" principalii termeni trinitari mai sunt: "ipostasul" și "persoana".

Ipostasul ("ipostasis") este *modul de existență concretă al unei ousii*, care există în sine și pentru sine. Ipostasul nu este identic cu esența, cu natura, cu ousia, dar nu e nici separat de ea, pentru că esența sau ousia este conținutul lui ființial, iar ipostasul actualizează această "ousia". Ipostasul este cel prin care natura, firea, ousia își manifestă și își realizează potențele și este subiectul sau purtătorul ousiei.

Persoana ("prosopon") înseamnă o față umană concretă. Întrucât termenul de ipostas desemna toate existențele individuale chiar și cele nerationale, pentru ipostasele raționale s-a preferat termenul de prosopon-persoană. Persoana este, deci, ipostasul unei naturi spirituale, raționale. Față de ipostas, persoana mai înseamnă și specificitate, spiritualitate, rațiune și libertate. Filosoful Boethius (480-524) definea persoana ca fiind "subzistența

individuală a unei naturi raţionale" (*"Despre persoană şi cele două naturi"*, III) iar *Sf. Ioan Damaschin* (675-749) denumea persoana "subiectul ce se manifestă el însuşi prin lucrările şi proprietăţile sale, ca distinct de alte fiinţe de aceeaşi natură" (*"Dogmatica"*).

Mai trebuie să spunem că persoana înseamnă raţiune şi libertate, adică conştiinţă de sine şi putere de autodeterminare, precum şi intenţionalitate spre comuniune.

Raportul dintre **esenţa**, **persoanele**, **atributele** şi **energiile divine** poate fi cumva înţeles ca analog cu raporturile următoare, în cadrul iubirii:

- subiectul iubitor (persoana)
- firea iubitoare (esenţa, fiinţa)
- energiile sufleteşti iubitoare, emanate de fire prin persoană, pe care persoana le dăruieşte mereu şi totuşi nu se epuizează, întrucât sunt mai puţin decât sufletul sau persoana însăşi.

Bibliografie

SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele 5 cuvântări teologice,* trad. D. Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime,* trad. D. Stăniloae, în col. "PSB" nr. 40 Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1994.

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité,* vol. I-II, în "Sources Chretiennes", nr. 443, 448, Paris, 1999-2000.

MARIUS VICTORINUS, *Traités theologiques sur la Trinité,* vol. I-II, în "Sources Chretiennes", nr. 68-69, Paris, 1960.

DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1993.

DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în rev. "Studii Teologice", nr. 5-6/1970

JULES LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I-II, Beauchesne, Paris, 1927-1928

JEAN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, trad. de Al.Stan, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1996.

BERNHARD PHILBERTH, *Der Dreieine,* Christiana Verlag, Stein-am-Rhein, 1970, 1987.

JÜRGEN MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes,* Christoph-Kaiser, Műnchen, 1980.

ÎNSUȘIRILE, DISTINCȚIILE ȘI ANTINOMIILE PERSOANELOR TRINITARE

Persoanele Sfintei Treimi, fiind persoane reale, deosebite una de alta, au fiecare însușiri proprii, prin care se deosebesc și nu se confundă. Întrucât ele posedă aceeași unică esență divină, reiese că ele se deosebesc după modul în care posedă această esență divină. De la început, trebuie stabilit faptul elementar că *Persoanele trinitare nu sunt manifestări deosebite sau trei Centre independente în care se repetă sau se împarte esența divină, ci sunt cu adevărat persoane reale cu identitatea și specificul propriu*, chiar dacă au aceeași esență. Persoanele trinitare *nu se confundă, nu se amestecă, nu se contopesc, ci se disting între ele.*

Datorită faptului că au aceeași esență divină, se înțelege că ele sunt egale și este exclusă orice subordonare între ele. Deosebirea între ele este, deci, personală și nu ființială. **Însușirile personale** în sânul Sfintei Treimi, însușirile interne, sunt următoarele: *Tatăl naște din veșnicie pe Fiul și purcede pe Duhul, fiind nenăscut și nepurces; Fiul se naște din veșnicie din Tatăl, iar Duhul purcede din veșnicie din Tatăl.* Aceste *însușiri personale interne*, care privesc exclusiv viața intimă a Sfintei Treimi, se numesc *proprietăți*.

Persoanele Sfintei Treimi se disting și în ce privește activitatea lor, viața lor externă, înspre lume. Aceste *însușiri externe* deosebitoare se numesc *predicate*. Predicatele sunt *deosebirile dintre persoanele Sfintei Treimi, în ce privește lucrările personale în lume* : Tatăl este considerat, prin excelență, Creatorul lumii, Fiul e considerat Mântuitorul lumii, iar Duhul Sfânt Sfințitorul lumii. Tatăl mai este considerat Proniatorul, iar Duhul Sfânt, Desăvârșitorul lumii.

Aici trebuie subliniat neapărat faptul că numai proprietățile sunt cu adevărat însușiri **deosebitoare**, iar predicatele deosebesc Persoanele Sfintei Treimi numai în sens impropriu, nu real. Pentru că în realitate, în viața sau în lucrarea extratrinitară, înspre lume a Sfintei Treimi, totdeauna lucrează toate trei simultan. Întrucât sunt nedespărțite, este de neconceput ca să lipsească una din Persoane în vreo lucrare. Când spunem că Tatăl este Creatorul lumii, înțelegem de fapt că El iese în evidență mai mult, dar nu că lipsesc celelalte două.

Prin urmare, proprietățile disting cu adevărat Persoanele Sfintei Treimi,

dar predicatele sunt comune tuturor, căci: "același Dumnezeu lucrează toate în toți" (I Cor. 12, 6)

Antinomiile Sf. Treimi

Cuvântul "*antinomie*" înseamnă în vorbirea obișnuită contradicție, sau două adevăruri care se exclud. În teologie însă, antinomia înseamnă *o realitate paradoxală, dublă, aparent contradictorie dar care în realitate conține două adevăruri, amândouă valabile.*

Se poate spune că *Sfânta Treime* este *Realitatea antinomică supremă.* Ea fiind atât de suprarațională și sublimă, logica umană nu e capabilă să exprime ceva despre Sfânta Treime decât în aceste formulări antinomice. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin justifică formularea antinomică a Sfintei Treimi astfel: "după cum focul există deodată cu lumina din El și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă de loc de El, ci este pururea cu El" (*"Dogmatica"* I,8, p. 26). Iar teologul apusean Nicolaus Cusanus (1401-1464) denumește în acest sens Sfânta Treime cu termenul de "*coincidentia oppositorum*" ("coincidența contrariilor") iar cunoștința teologică despre Dumnezeu o numește "*docta ignorantia*", adică necunoștința doctă, conștientă de limitele ei.

Principalele antinomii ale Sfintei Treimi sunt:

1. *În fiecare persoană divină este cuprinsă întreaga ființă a lui Dumnezeu, fără ca ființa să se dividă după persoane, iar persoanele rămânând distincte.*

2. *Deși Fiul se naște veșnic și Duhul purcede veșnic din Tatăl, totuși Tatăl nu are întâietate de existență, ci toate există din veșnicie.*

3. *Proprietățile persoanelor trinitare, deși le disting, nu acordă prioritate* nici unei persoane.

În final, trebuie să observăm că antinomiile Sf. Treimi se datoresc complexității și bogăției de mister pe care-l conține existența Sf. Treimi însăși, Realitate infinită și intangibilă. Antinomiile rămân antinomii numai pentru rațiunea umană și nu în sine, în Realitatea treimică. *Ele nu sunt contradicții reale, obiective ci numai obstacole, dificultăți pentru logica umană limitată.* Dogma Sfintei Treimi nu este nerațională, ilogică sau contradictorie, ci este supralogică, suprarațională.

Este absolut necesar să subliniem faptul că orice afirmație, *orice teologhisire* despre Dumnezeu *nu poate cuprinde ceva autentic, valabil,*

decât dacă se exprimă antinomic. Este un specific al teologiei ortodoxe, spre deosebire de celelalte confesiuni. De altfel, se poate spune că, *în general, orice cugetare şi afirmaţie exprimă ceva profund, just, din inepuizabilul mister al persoanei şi vieţii omeneşti numai în măsura în care este paradoxală. Paradoxalul este însăşi condiţia fundamentală de existenţă a vieţii şi lumii*. De aceea, se poate spune *că teologia şi trăirea ortodoxă este însăşi viaţa în înţelesul cel mai sublim.*

Bibliografie

SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Editura "Anastasia", Bucureşti, 1993

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola despre Sf. Treime*, în vol. "Scrieri" II, col. "P.S.B", nr. 30, Bucureşti, 1998

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, trad. de D. Stăniloae, în colecţia "Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 40, Editura Institutul biblic al B.O.R., Bucureşti, 1994

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Ed. "Scripta", Bucureşti, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978

DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Arhiepiscopiei, Craiova, 1987

RAPORTUL DINTRE PERSOANELE SFINTEI TREIMI. PERIHOREZA ŞI APROPRIEREA

Dumnezeu este unul după fiinţă şi întreit după persoane. Aceasta înseamnă că fiinţa nu se împarte în trei, ci există întreagă, simultană în fiecare persoană divină.

Raportul dintre persoanele Sfintei Treimi poate fi înfăţişat după mai multe aspecte:

1) după *al divinităţii* persoanelor, al distincţiei dintre persoane

2) după *al comuniunii intertreimice*, al intrepătrunderii persoanelor

3) după *al lucrărilor*

În ce priveşte raportul privind **Dumnezeirea** fiecărei persoane, este necesar să afirmăm următoarele:

1) *Dumnezeirea Tatălui* n-a fost contestată de nimeni, nici de eretici. Tatăl este mărturisit ca "Dumnezeu atotţiitorul, făcătorul tuturor văzutelor şi nevăzutelor."

Mântuitorul afirmă: "aceasta este viaţa veşnică, ca să Te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu" (Ioan 17, 3). Dumnezeirea Tatălui mai este afirmată la Ioan 3, 15; Romani 1, 7; Galateni 1, 3. Unele texte din Sfânta Scriptură par a afirma uneori întâietatea Tatălui în Sfânta Treime, dar aceasta se datorează numai imposibilităţii exprimării omeneşti de a afirma unitatea Sfintei Treimi. Întrucât Tatăl nu are întâietate existenţială faţă de Fiul şi Duhul, El nu este superior, toate persoanele rămânând egale.

2) *Dumnezeirea Fiului* e afirmată direct şi indirect în mai multe locuri: "Fiul meu eşti Tu, Eu astăzi te-am născut" (Ps. 2, 7); la botez, Tatăl îl numeşte "Fiul Meu iubit" (Matei 3, 17), iar după înviere Sf. Toma îl numeşte: "Domnul meu şi Dumnezeul meu" (Ioan 20, 28). După unele locuri scripturistice s-ar evidenţia o inferioritate a Fiului faţă de Tatăl: "Tatăl este mai mare decât Mine" (Ioan 14, 28) sau "Despre ceasul acela nu ştie nimeni, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Marcu 13, 32). Aceste texte nu se referă însă la dumnezeirea Fiului ca fiind inferioară Tatălui, ci numai la umanitatea Fiului.

3) *Dumnezeirea Sfântului Duh* este afirmată în textele: "Duhul Sfânt este Mângâietorul, Duhul Adevărului care de la Tatăl purcede" (Ioan 15, 26)

"Cine minte Duhului Sfânt, nu minte oamenilor, ci lui Dumnezeu" (Faptele Apostolilor 5, 4)

"Celui ce va huli împotriva Duhului Sfânt nu i se va ierta lui..." (Luca 12, 10)

Duhul Sfânt are însuşire de Dumnezeu întrucât este prezentat drept, "alt Mângâietor" (Ioan 14, 16), "învaţă toate" (Ioan 14, 26), participă la facerea lumii, iar botezul creştin se face şi în numele Lui (Matei 28, 19).

Comuniunea intertreimică, adică comuniunea de existenţă şi viaţă a persoanelor divine, este exprimată în teologie prin termenul **perihoreză**. Cuvântul "*perihoreză*" vine din limba greacă ("perihóresis" = întrepătrundere reciprocă); în sens teologic, perihoza a fost desemnată pentru prima dată de Sf. Ioan Damaschin, însemnând *"împreună-locuirea" persoanelor Sfintei Treimi*, adică faptul *că fiecare persoană locuieşte simultan în celelalte două şi este locuită simultan de celelalte şi totuşi nu se confundă*. Perihoreza exprimă

atât unitatea cât şi trinitatea lui Dumnezeu. Modul de existenţă perihoretic al Persoanelor divine se întemeiază pe faptul că *Tatăl împărtăşeşte veşnic celorlalte două persoane fiinţa Sa întreagă, fără ca El să rămână fără integritatea fiinţei şi fără ca celelalte persoane să primească doar o parte, ci fiecare întreagă fiinţa*. Nici fiinţa Tatălui care împărtăşeşte, nici Persoanele divine care o primesc nu au nici o lipsă, ci fiecare rămâne desăvârşită, fără să se restrângă, să se confunde sau să se amestece, ci păstrându-şi neschimbate însuşirile şi rămânând veşnic egale. Ca şi alte aspecte ale Sfintei Treimi şi perihoreza este o antinomie. Perihoreza se referă la proprietăţile Sfintei Treimi.

Un alt raport între Persoanele divine este cel privitor la lucrările divine exterioare, sau predicatele Persoanelor Sfintei Treimi. La acest raport se referă **apropierea**. Acest termen indică faptul că *uneori i se atribuie, în mod excepţional, unei Persoane divine o însuşire sau lucrare, ca şi cum i-ar fi proprie numai Ei, deşi aceasta aparţine real şi deplin şi Celorlalte două.*

De ex.: Tatăl este numit uneori "Puterea", Fiul - "Adevărul", Duhul Sfânt - "Harul". De fapt, toate Persoanele Sfintei Treimi conţin aceste însuşiri. În ce priveşte lucrarea asupra lumii, Tatăl este numit "Creatorul", Fiul - "Mântuitorul", Sf. Duh - "Sfinţitorul". Tatăl este numit tot astfel, în mod deosebit "Dumnezeu", Fiul este numit "Domn", Sfântul Duh - "Duh"; de fapt, fiecare Persoană este şi Dumnezeu şi Domn şi Spirit. Noi ştim însă bine că toate Persoanele divine sunt prezente în toate lucrările.

Faptul că, pe deasupra aproprierii, predicatele Sf.Treimi sunt comune tuturor Persoanelor, l-a exprimat excepţional *Sf.Atanasie cel Mare* prin formula *"Dumnezeu toate le face, prin Fiul, în Duhul Sfânt"*.

Bibliografie

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Ed. "Scripta", Bucureşti, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, Bucureşti, 1978

DUMITRU STĂNILOAE, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1964

VASILE LOICHIŢA, *Perihoreza şi enipostazia în Dogmatică*, în "Ortodoxia", nr. 1/1958

FILIOQUE

În primele cinci veacuri creştine, Biserica a învăţat consecvent că "Duhul Sfânt purcede de la Tatăl", conform cuvântului Mântuitorului de la Ioan 15, 26: "Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, *Care de la Tatăl purcede* (*"qui a Patre procedit"*). Acela va mărturisi despre Mine". Astfel, la al doilea sinod ecumenic (381) s-a precizat clar în Simbolul de credinţă că "Duhul Sfânt purcede de la Tatăl", conform *unicului temei biblic* de la *Ioan 15, 26.*

Începând din sec. V, în Apus, pe temeiul unor afirmaţii ale Fericitului Augustin, Biserica apuseană a început să înveţe că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. Această formulare a apărut în Spania; în *Sinoadele I Toledo şi II Toledo 589*, Filioque a fost aprobat oficial şi introdus în Simbolul credinţei.

Trebuie spus că acest sinod a aprobat şi introdus Filioque din motive istorice, şi anume pentru a-i converti pe vizigoţii arieni din Spania la credinţa Bisericii, prin Filioque urmărindu-se sublinierea divinităţii Mântuitorului. Mai târziu, în timpul împăratului Carol cel Mare (768-814), Filioque s-a generalizat în Apus. Papa Leon al III-lea (795-816) în înţelegere cu împăratul a convocat un sinod în capitala imperiului, *Aquis-Granum*, (Aachen) *în 809.* Sinodul a aprobat Filioque şi a dispus introducerea lui în Crez iar învăţatul Alcuin a compus un tratat pentru susţinerea lui. Papii de mai târziu au acceptat fără rezerve Filioque..

Filioque, fiind o inovaţie apuseană, fără nici o aderenţă în Răsărit, a devenit subiect de dispută dogmatică între Răsăritul şi Apusul creştin pe vremea *patriarhului Fotie*, în a doua jumătate a sec. IX. Acesta a denumit *Filioque, o "încoronare a relelor"*, socotind că distruge unitatea din sânul Sfintei Treimi.

Protestanţii au menţinut şi ei pe Filioque în teologia lor, deşi s-au depărtat în rest atât de mult de teologia catolică.

Teologii apuseni invocă în sprijinul lui Filioque **argumentele biblice** următoare:

1. Textul de la *Ioan 15, 26* ar însemna după ei, prin cuvintele "pe care-l *voi trimite de la Tatăl"*, că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul, pentru că

Mântuitorul afirma odată "Eu şi Tatăl una suntem" (Ioan 10, 30); deci dacă Tatăl şi Fiul sunt de o fiinţă şi Tatăl purcede pe Duhul, atunci Sf. Duh ar trebui să purceadă şi de la Fiul.

Răspunsul ortodox la acest argument catolic este: cuvintele "pe care voi trimite vouă de la Tatăl "nu arată faptul că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. Ele nu vorbesc despre purcederea din veşnicie a Duhului Sfânt, ci *numai* despre *trimiterea în timp a Duhului Sfânt,* în lume la ziua Cinzecimii. Aceste cuvinte exprimă *un predicat al Sfintei Treimi şi nu o proprietate.*

Raţionamentul că, dacă Fiul este de o fiinţă cu Tatăl Duhul trebuie să purceadă şi de la Fiul, este greşit, deoarece amestecă însuşirile Persoanelor Sf. Treimi.

2. Alt argument susţine că: *dacă Fiul trimite pe Duhul Sfânt în lume trebuie ca Duhul Sfânt să purceadă în veşnicie de la Fiul,* pentru că altfel Fiul nu ar avea dreptul să-l trimită pe Duhul Sfânt în lume.

Răspunsul este că: dacă ne-am lua după el, *ar însemna că Fiul e născut din veci şi din Duhul Sfânt,* deoarece şi El a fost trimis în lume de Duhul Sfânt, conform cuvintelor Mântuitorului: "Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să binevestesc săracilor" (Luca 4, 18). Dar această concluzie e absurdă. În plus, reamintim convingerea unanimă a Bisericii celor şapte sinoade ecumenice că singura cauză a Duhului Sfânt este Tatăl.

3. Expresiile: "*din al Meu va lua*" şi "toate câte are Tatăl sunt ale Mele" (de la Ioan 16, 14) sunt invocate tot ca argumente pentru Filioque. Se susţine că expresia "din al Meu va lua" *înseamnă că Duhul Sfânt îşi ia fiinţa din Fiul,* deci purcede de la Fiul.

Răspunsul este: cuvintele "din al Meu va lua" au alt sens, şi anume că *Duhul Sfânt va continua opera de învăţare şi sfinţire a lumii,* în continuarea operei Mântuitorului. Este vorba, deci, *de un predicat* şi *nu de o proprietate* a Sf. Treimi.

4. *Textul de la Romani 8, 9* îl numeşte *pe Duhul Sfânt: "Duhul lui Hristos"*, iar la Galateni 4, 6 îl numeşte "*Duhul Fiului Său*". Teologii apuseni consideră că aceste numiri date Sf. Duh ar confirma purcederea Duhului şi de la Fiul.

Răspunsul:

Aceste numiri se dau Duhului nu pentru că El ar purcede de la Fiul, ci *numai în baza consubstanţialităţii Sale cu Fiul, ca şi cu Tatăl.*

5. La *Ioan 20, 22* se spune: "Şi acestea zicând, a suflat asupra lor şi a

zis: *Luaţi Duh Sfânt...* ". Teologii catolici consideră că *suflarea* Mântuitorului *ar însemna capacitatea* Lui *de a-l purcede* pe Duhul Sfânt.

Răspuns:

Catolicii *confundă un simplu predicat cu o proprietate* personală a Sf.Treimi. De fapt, "*suflarea*" de care este vorba, *este numai actul văzut prin care Mântuitorul a împărtăşit* Sf. Apostoli harul Sfântului Duh din *Taina preoţiei.*

În sprijinul lui Filioque, teologii catolici invocă şi următoarele **argumente din Sfânta Tradiţie:**

1. *Simbolul de credinţă atanasian* are în conţinutul său, în versiunea latină, pe Filioque.

Răspuns:

Acest simbol datează de la sfârşitul sec. V şi conţine Filioque numai în versiunea latină, iar *în versiunea greacă nu.*

2. *Sinodul III ecumenic a condamnat simbolul de credinţă a lui Nestorie,* deşi acesta afirmă că Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl.

Răspunsul:

Sinodul a avut în vedere condamnarea ereziilor lui Nestorie în general, *nu şi a ceea ce putea fi ortodox* în scrierile lui.

3. *Epistola Bisericii din Egipt către Nestorie* foloseşte expresia: "*Sfântul Duh se revarsă din Fiul ca şi din Tatăl*".

Răspuns:

"*Se revarsă*" *nu înseamnă purcede*, fiindcă *este vorba numai de revărsarea Duhului Sfânt în lume*, deci numai de un predicat al unei persoane divine.

4. *Anatematisma a IX-a a Sf. Chiril al Alexandriei* cuprinde expresia "*Duhul Sfânt este propriu Fiului*"

Răspunsul:

Sf. Chiril arată prin această expresie numai că *Duhul Sfânt nu este străin de Fiul, ci este de o fiinţă cu El.*

5. *Sinoadele II Toledo 589 şi Aachen 809* au aprobat şi introdus Filioque în Crez.

Răspuns:

Aceste sinoade nu sunt expresia Sf. Tradiţii, căci *nu au fost recunoscute de nici un sinod ecumenic; dimpotrivă, sunt condamnabile,* căci lor li se poate reproşa introducerea unei erezii.

6. *Mulți Sfinți Părinți* folosesc expresii care ar sugera Filioque: "*Duhul Sfânt petrece* în Fiul", "*Duhul Sfânt odihnește* în Fiul", "*Duhul Sfânt se primește* de Fiul", "Duhul Sfânt *este icoana* Fiului", "Duhul Sfânt *își are izvor* în Fiul".

Răspuns:

Aceste expresii intenționează să exprime *numai consubstanțialitatea Fiului cu Duhul* și nu au în vedere *purcederea* Duhului din Fiul.

7. Câțiva Sfinți Părinți, de mare autoritate în Biserica Ortodoxă, precum *Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin* folosesc expresia: "*Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul*" ("*dia tou you*"). Astfel, Sf. Chiril al Alexandriei afirmă: "Duhul Sfânt provine din Tatăl prin Fiul, provine din Acela după ființă și se dăruiește creaturii prin Fiul". Iar Sf.Ioan Damaschin formulează și el: "Duhul Sfânt al lui Dumnezeu și al Tatălui, fiindcă purcede din Tatăl este numit și al Fiului, pentru că se arată și se împărtășește creaturii prin Fiul, însă nu pentru că își are esența în El" (*"Dogmatica"* I,8).

Teologii catolici cred că expresia "prin Fiul" are același înțeles cu "din Fiul".

Răspuns:

Prepoziția "dia" *are înțelesul de "deodată cu, împreună cu"*, adică "Duhul purcede din Tatăl deodată sau împreună cu Fiul". Această prepoziție poate avea înțelesul de "*prin mijlocirea*", dar numai când e vorba de trimiterea temporală în lume a Duhului de către Fiul. De altfel, *expresia "dia tou you"*, deși aparține unor mari Sfinți Părinți, *este numai teologumen* și n-a fost aprobată oficial de Biserică.

Toată teoria catolică despre Filioque provine de fapt din prioritatea pe care o acordă ființei divine comune, asupra Persoanelor trinitare, pentru a asigura unitatea Dumnezeirii. Formulele scolastice *"una substantia, tres personae"* și *"de Deo Uno, de Deo Trino"* arată limpede acest lucru. De altfel și astăzi teologii catolici spun că "esența este aceea din care și prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele care sunt Dumnezeu" (Le Guillou, la D. Stăniloae, *Teologia Dogm. Ort.* I, pag. 315). Noi stim însă că unirea supremă constă în comuniunea iubitoare și nu în identitatea de fire; așa după cum adevărata legătură între oameni n-o constituie identitatea de fire umană ci comuniunea iubirii. Prin urmare, Sfânta Treime este unitate supremă "doar în măsura în care Duhul vine de la Tatăl și se odihnește sau rămâne în Fiul, pentru a deveni astfel legătura interioară prin care Tatăl, prin iubire, se face prezent în Fiul și Fiul în Tatăl și care se află la temelia comuniunii trinitare" (D Popescu, *Ortodoxie și contemp.* 11-12). Prin intermediul lui Filioque,

teologia catolică reduce Sfânta Treime la unitatea de esență a Dumnezeirii, dizolvând comuniunea trinitară. Pentru teologia catolică este mai importantă unitatea esenței decât Treimea persoanelor, fiindcă unitatea îi oferă temei pentru a susține conducerea monolitică a Bisericii, respectiv primatul papal.

În ultimul timp, a avut loc și se continuă un susținut dialog între ortodocși, catolici și protestanți în problema Filioque. Ca un pas pozitiv în apropierea punctelor de vedere, amintim că *teologii romano-catolici au acceptat în principiu, prin J.M. Garrigues formula unui ortodox* (Bolotov) că *"Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată întrucât El naște pe unicul Fiu"*, lansând și o altă formulă: "Duhul purcede *din* Tatăl și *de la* Fiul" ("ex Patre et Filio procedit").

Față de acestea, *teologia românească* se apropie (prin formula *Părintelui Dumitru Stăniloae*) că "*Duhul Sfânt e o persoană distinctă în Sfânta Treime nu întrucât ar purcede în mod separat din Tatăl, ci întrucât ia loc în comuniunea dintre Tatăl și Fiul* prin faptul că e legat printr-o relație specială, intimă, nu numai cu Tatăl ci și cu Fiul. De altfel, fiecare Persoană din Sfânta Treime este Persoană nu numai întrucât are o relație cu alta, ci întrucât are o relație cu amândouă celelalte". De asemenea, insistă ca să se folosească pentru *relația Duhului cu Tatăl* cuvântul "*purcedere*" iar pentru *relația cu Fiul* cuvântul "*ieșire*".

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul*, în "Ortodoxia", nr. 3-4/1979

DUMITRU STĂNILOAE, *Studii catolice recente despre Filioque*, în "Studii Teologice", nr. 7-8/1973

DUMITRU POPESCU, *Ortodoxie și catolicism*, Editura România creștină, București, 1999.

DUMITRU POPESCU, *Aspecte noi în problema Filioque*, în "Ortodoxia", 4/1974

MIRCEA CHIALDA, *Învățătura despre Filioque în Biserica Vechi-Catolică*, în rev. "Ortodoxia, nr. 3/1967.

PAUL EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979

JUAN MIGUEL GARRIGUES și OLIVIER CLÉMENT, *Procession et ekporese du Saint Esprit*, în revista "Istina", 3-4/1972

CYRIAQUE LAMPRYLLOS, *La mystification fatale*, Ed. L'age d'Homme, Lausanne, 1987

ARISTEIDES PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, St. Vladimir's Press, Crestwood, 1997

EREZIILE ANTI-TRINITARE

Dogma Sfintei Treimi este cea mai profundă şi misterioasă învăţătură creştină. Ea este de fapt "*taina tainelor*", este chiar *misterul lui Dumnezeu însuşi*. Se înţelege deci că niciodată nu va fi pătrunsă deplin de oameni şi e firesc să producă dificultăţi încercării omeneşti de a o cuprinde cu mintea. Împreună cu taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu ea constituie "*scandalul creştinismului*", piatra de care s-au sfărâmat şi se vor sfărâma toţi cei care încearcă misterul lui Dumnezeu cu o raţiune suficientă sieşi, care măsoară infinitul cu măsuri materiale.

Era firesc deci ca în cursul timpului această învăţătură să fie negată şi combătută de diferite erezii. Acestea au negat-o fie sub motivul că este neraţională, ilogică (pentru că afirmă în acelaşi timp un Dumnezeu unic dar şi întreit), fie pentru că n-ar avea temeiuri suficiente în Sfânta Scriptură.

Ereziile anti-trinitare se pot împărţi în patru grupe mari şi anume:

1. Monarhianismul
2. Subordinaţianismul
3. Triteismul
4. Unitarianismul

1. Monarhianismul

Această erezie pleacă de la ideea fundamentală că nu poate exista decât un singur Dumnezeu, deci o singură Persoană divină; altfel am avea politeism şi nu monoteism. Ereticii monarhieni foloseau expresiile de "persoane divine" însă nu în înţelesul că Dumnezeu există cu adevărat în mai multe persoane ci numai în sensul de puteri sau manifestări ale Unicei Persoane divine. După felul în care considerau aceste moduri de manifestare sau puteri ale Persoanei divine unice, monarhienii pot fi împărţiţi în *monarhieni dinamici* şi *monarhieni modalişti*.

Monarhienii dinamici, reprezentaţi în principal de ereticul *Pavel de Samosata*, episcopul Antiohiei (a doua jumătate a sec. III) afirmau că există o singură Persoană divină. Fiul lui Dumnezeu sau Logosul nu este o persoană aparte, nu e o persoană propriu-zis, ci e o putere a Tatălui, Înţelepciunea lui

Dumnezeu care s-a arătat mai întâi prin prooroci iar în urmă prin Iisus Hristos. Logosul nu s-a întrupat în Hristos ci numai a locuit în El. Iisus Hristos rămâne numai un om care a fost adoptat de Tatăl şi de aceea poate fi numit, în sens impropriu, "Fiu" adoptiv al lui Dumnezeu.

La fel şi despre Duhul Sfânt, monarhienii dinamici afirmau că este tot numai o putere a lui Dumnezeu şi nu persoană divină. Pavel de Samosata şi erezia lui au fost condamnaţi la sinodul din Antiohia din 269.

Monarhienii modalişti au avut ca exponent principal pe *Sabelie*, preot din Roma (sec. III), de aceea s-au numit şi sabelieni. Ca şi monarhienii dinamici, Sabelie vorbea formal de o "Treime" a Dumnezeirii, însă tot în sens impropriu. Şi el susţinea că există de fapt o singură Persoană divină, care se manifestă însă în trei moduri, în trei chipuri, numite impropriu "persoane". Cuvântul "prosopon" - "persoană" avea la Sabelie înţelesul de chip temporar, schimbător şi nu persoană adevărată, permanentă. Astfel, după el, Persoana unică divină se manifestă pe rând când ca Tatăl, când ca Fiu, când ca Duhul Sfânt. Însă niciodată nu există simultan cele trei manifestări, feţe sau "persoane". Când Dumnezeu se arată ca Tatăl, atunci Fiul sau Duhul nu există; evident că ele nu sunt persoane cu adevărat dacă nu dăinuie permanent. Întrucât nu recunoşteau de fapt decât o Persoană divină, sabelienii afirmau că Tatăl s-a întrupat şi-a pătimit pe cruce ("Pater passus est" - "Tatăl a pătimit"), erezie enormă care le-a adus şi numele de patri-pasieni.

Sabelie şi monarhianismul modalist au fost condamnaţi la sinodul II ecumenic din 381.

2. Subordinaţianismul

Această erezie recunoaşte existenţa reală a trei Persoane divine însă afirmă că Ele nu sunt egale. Respectiv, numai Dumnezeu Tatăl are plinătatea Dumnezeirii, Fiul şi Duhul nefiind de aceeaşi esenţă ci subordonate Tatălui. De fapt, negând consubstanţialitatea, evident că se neagă Sf. Treime, Fiul şi Duhul nemaifiind Persoane divine depline.

Au existat două feluri de erezii subordinaţianiste: *arianismul* şi *macedonianismul*.

Arianismul, întemeiat şi susţinut de către preotul *Arie* din Alexandria (prima jumătate a sec. IV) a fost cea mai puternică erezie subordinaţianistă şi, probabil, cea mai mare erezie anti-creştină în general. Arie susţinea, cu pretinse temeiuri biblice, că numai Tatăl este Dumnezeu adevărat adică veşnic, fără început, existent prin Sine însuşi. Fiul nu este din fiinţa Tatălui, nu este veşnic, ci a fost creat de

Tatăl din nimic, în timp. El este cea mai bună dintre creaturile Tatălui, creatura perfectă. Prin El, Dumnezeu Tatăl a creat lumea şi toată existenţa văzută şi nevăzută. Datorită faptului că a fost înzestrat de Tatăl cu harul şi puterea Sa, Fiul a fost adoptat de Tatăl şi poate fi numit "Fiu al lui Dumnezeu", în sens impropriu, adică prin adopţiune şi nu prin consubstanţialitate. Cu toate acestea, fiind şi rămânând creatură, este evident că Fiul nu este egal cu Tatăl şi nu este de fapt Dumnezeu.

Arianismul a cunoscut mai multe forme, unele mai radicale, altele mai subtile care afirmau că Hristos este "asemănător în toate Tatălui". Deşi a rezistat câteva secole, arianismul a fost învins cu toate măştile şi variantele sale şi în Biserică s-a impus definitiv doctrina hristologică formulată la Sinodul I ecumenic din 325, care a stabilit că Iisus Hristos este "omoùsios to Patri" - "de o fiinţă cu Tatăl", "lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Arianismul a fost învins şi a dispărut ca erezie anti-trinitară dar s-a perpetuat în alt fel, prin ereziile hristologice (monofizism, nestorianism şi monotelism) din sec. IV-VII, care sunt consecinţele firești ale arianismului.

Macedonianismul este erezia subordinaţianistă care nega celei de-a treia Persoane divine, Duhul Sfânt, consubstanţialitatea divină cu Tatăl. Întrucât sinodul I ecumenic nu s-a ocupat îndeaproape şi cu învăţătura despre a treia Persoană a Sf.Treimi, ci s-a mulţumit să afirme "Credem în Duhul Sfânt", erezia ariană s-a refugiat în macedonianism, erezie numită astfel după *Macedoniu*, susţinătorul principal, fost episcop de Constantinopol. Adepţii macedonianismului s-au mai numit şi pnevmatomahi, adică "luptători împotriva Duhului Sfânt". Macedonianismul continua învăţătura ariană că numai Tatăl este Persoană divină veşnică şi afirma că Duhul, ca si Fiul, este creatură şi deci subordonat Tatălui şi Fiului. Dumnezeirea Duhului şi consubstanţialitatea Lui cu Tatăl şi cu Fiul a fost argumentată atunci dogmatic în lucrări celebre precum "Despre Duhul Sfânt" a Sf. Vasile cel Mare şi ale Sf. Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Anbrozie al Milanului, Didim cel Orb şi alţii. Erezia pnevmatomahă a fost condamnată oficial de Biserică în sinodul II ecumenic de la Constantinopol, 381, care a formulat învăţătura că: "Noi credem în Duhul Sfânt ce domneşte şi veghează continuu, care de la Tatăl purcede şi care împreună cu Fiul e închinat şi cinstit, care a grăit prin prooroci." Deşi n-a mai fost folosit termenul de "omoùsios" pentru a desemna consubstanţialitatea cu Tatăl, ea s-a înţeles de la sine pentru că a fost mărturisită de atunci permanent în Biserică.

3. Triteismul

Această erezie a plecat de la faptul că învățătura Bisericii afirmă existența distinctă a trei Persoane în Sfânta Treime. Plecând de aici, triteiștii au separat Persoanele divine, socotindu-le trei Dumnezei distincți. Greșeala triteistă constă în faptul că împarte ființa divină, care este unică. Ființa divină fiind una, identică simultan în cele trei Persoane divine consubstanțiale, acestea sunt distincte dar nu separate, nu pot fi separate niciodată ci sunt un singur Dumnezeu. Susținătorul principal al ereziei triteiste a fost filosoful *Ioan Filopon* din Alexandria (sec. VI). Acesta susținea că cele trei Persoane divine posedă într-adevăr aceeași ființă dar nu formează o unitate ca număr. El compara asemănarea în ființă a Persoanelor divine cu cea a persoanelor umane. Aceasta este o greșală, pentru că oamenii nu posedă simultan aceeași ființă, ci separat; de aceea și sunt oamenii persoane și conștiințe distincte. În Sfânta Treime însă, Persoanele divine posedă simultan aceeași ființă divină neîmpărțită și sunt un singur Dumnezeu.

Triteismul s-a transmis și în Evul Mediu, prin filosofii Roscelinus și Gilbert de la Porrée (sec. XII).

În legătură cu el s-a formulat și altă erezie, *tetrateismul*, care despărțea de tot Ființa divină de Persoanele divine ca o realitate separată, în sine, afirmând astfel patru Existențe divine, un adevărat politeism. De aceea, Biserica Catolică a ținut mai multe concilii care au condamnat aceste erezii.

4. Unitarianismul

Este o reînviere a monarhianismului în timpurile moderne. În formă modernă, unitarianismul a fost formulat de către *Faustus Socinus* (1604), de aceea se mai numește și socinianism.

Socinus a negat total dogma Sfintei Treimi, spunând că nu e întemeiată pe Sfânta Scriptură, nu e cuprinsă în ea și e chiar negată. În acest sens, el invoca mai multe texte biblice, precum. Ioan 17, 3; I Cor. 8, 6; Efes. 4, 6; Apoc. 4, 5. După el, Iisus Hristos este un om obișnuit care a primit de la Dumnezeu puterea de a învăța pe oameni Legea Noului Testament și care, pentru viața sa ireproșabilă, după moarte a fost înălțat de Dumnezeu de-a dreapta Sa. Duhul Sfânt este și El numai o putere a lui Dumnezeu care-i ajută și-i sfințește pe oameni.

Unitarianismul s-a transmis până în zilele noastre, fiind cea mai radicală erezie anti-trinitară.

DUMNEZEU CREATORUL

CREAREA LUMII NEVĂZUTE

Generalităţi

Fiind Existenţa absolută, numai Dumnezeu există din veşnicie şi este izvorul a toată existenţa. De aceea, putem spune că, *în sensul propriu al cuvântului, numai Dumnezeu există*; pentru că *numai El există de la Sine, în Sine şi prin Sine*. Tot ceea ce există înafară de El nu poate fi decât lucrarea energiilor Sale, dar nu aceste energii însele. Întrucât *indivizibilitatea* trebuie să fie subânţeleasă, în chip absolut necesar, ca *însuşire divină fundamentală*, rezultă că tot ceea ce există a fost făcut de Dumnezeu *din nimic*, numai prin voinţa Sa atotputernică.

De asemenea, pentru că Dumnezeu, ca Existenţă supremă şi personală nu este supus necesităţii, înţelegem că pe toate le-a creat *nu din necesitate, ci printr-un act liber de voinţă şi conştiinţă*, prin iubirea nesfârşită care se revarsă permanent şi liber din El.

Însuşirea externă sau predicatul de creator al lumii văzute şi nevăzute se atribuie, în general, Tatălui. În virtutea aproprierii, această activitate aparţine Tatălui, dar desigur că aparţine întregii Sf. Treimi. Astfel, în privinţa participării Fiului se spune: "Toate prin El s-au făcut şi fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (Ioan 1, 3).

Se poate spune că există trei mari concepţii cosmologice:

(1) concepţia *evoluţionistă*, care afirmă că lumea de acum este rezultatul evoluţiei materiei veşnice

(2) cosmogonia *creaţionistă*, care crede că lumea a fost creată static de către Dumnezeu, de la început în formele care există acum

(3) cosmogonia *teonomă*, care învaţă că Dumnezeu a creat lumea din nimic, dar nu în forma finală, ci numai ca şi *creatio prima*, într-un proces dinamic de *creatio continua*, pentru că aceasta se va finaliza prin *creatio secunda*, adică prin cerul şi pământul de după Judecata universală, din Apocalipsă (vezi D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996).

Învăţătura *creştină* despre creaţie a fost numită *creaţionistă*, întrucât afirmă că Dumnezeu a creat lumea din nimic, din nefiinţă, numai prin voinţa Sa atotputernică. Concepţia creaţionistă o au religia iudaică şi cea musulmană.

Credința creștină depășește însă teoria creaționistă pentru că aceea afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu în forme fixe, definitive, finale. Concepția creștină este însă teonomă, întrucât "depășește aceste două tendințe (evoluționismul și creaționismul) prin concepția despre procesul de *creație continuă,* care își are obârșia în creația de la început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant și se încununează cu creația finală, când totul se transformă în Hristos ca Logos Creator și Logos Mântuitor, într-un cer nou și într-un pământ nou" (D. Popescu *Ortodoxie și contemp.* pag. 186).

Există și *alte concepții* asupra existenței lumii, dintre care principalele sunt următoarele:

a) *panteismul* crede că Dumnezeu și lumea alcătuiesc o singură realitate, în sensul că esența lumii este Dumnezeu sau că lumea emană din Dumnezeu. Concepția panteistă a fost susținută de religiile și filosofiile păgâne iar în timpurile moderne de filosofii Spinoza, Hegel și mulți filosofi moderni. Panteiste sunt, în general, filosofiile și credințele asiatice de astăzi.

b) *dualismul* afirmă că există două principii veșnice: Dumnezeu și materia, deci Dumnezeu a format lumea din materia veșnică. Acest sistem conține o ambiguitate evidentă, pentru că vrea să egaleze două principii opuse, adică Dumnezeu și materia.

c) *materialismul,* consideră că de fapt există un singur principiu veșnic: materia. Dumnezeu nici nu există, spiritul fiind numai expresia materiei evoluate, superioare. Lumea, așa cum apare astăzi, se datorează evoluției materiei, de aceea materialismul mai poate fi numit *evoluționism.*

Concepția creaționistă creștină este constituită din următoarele puncte principale:

1) *lumea*, atât cea spirituală cât și cea materială, *a fost creată de Dumnezeu din nimic,* prin voința Sa, conform textului biblic: "El a zis și s-a făcut; El a poruncit și s-a zidit". (Ps. 148). Facerea lumii coincide cu apariția timpului; prin urmare, având un început, nu e veșnică și va avea un sfârșit, într-o formă oarecare. Întrucât Dumnezeu e veșnic, desigur că planul de creare a lumii există din veșnicie, în Dumnezeu.

2) În însuși *planul creației* se cuprinde *scopul ei dublu* și anume:

a. ca Dumnezeu să-și manifeste iubitor energiile divine infinite;

b. ca ființele raționale și întreaga creatură, în general, să cunoască fericirea, viața plenară a Dumnezeirii.

3. Întrucât tot ce există a fost creat de Dumnezeu, rezultă că *lumea este o creatură bună*, conform textului biblic: "Şi a văzut Dumnezeu, că toate câte a făcut erau bune foarte" (Facere 1, 31).

Prin urmare, răul fizic şi moral nu provine nicidecum de la Dumnezeu, ci a fost posibil datorită libertăţii fiinţelor raţionale, înzestrate de Dumnezeu, libertate care poate genera şi rău, dar nu în mod necesar.

Dumnezeu a creat la început **lumea nevăzută**, adică lumea îngerilor, spiritele pure. A creat mai întâi lumea îngerilor, pentru că aceştia fiind numai spirit, fără materie sunt cumva mai aproape de Dumnezeu, mai conforme, mai proprii pentru Dumnezeu, ca fiinţe spirituale.

Îngerii sunt fiinţe spirituale personale, superioare oamenilor prin creaţie, dar limitate. În general, îngerii sunt consideraţi în Sfânta Scriptură şi Sf. Tradiţie ca spirite slujitoare, transmiţătoare ale voinţei lui Dumnezeu spre făpturile Sale.

Existenţa îngerilor ca fiinţe personale reale este afirmată în multe locuri din Sfânta Scriptură. De aceea, contestarea ei de către saducheii evrei şi raţionaliştii moderni este cu totul naivă şi neîntemeiată.

Originea îngerilor

Ca şi întreaga creatură şi îngerii au fost creaţi de Dumnezeu din nimic. Ereticii gnostici, de la începuturile creştinismului, credeau că îngerii au fost creaţi din materie. Sf. Scriptură a Vechiului Testament evită în general să vorbească de originea îngerilor, pentru a nu-i duce pe evrei la idolatrie. Sfânta Tradiţie, prin majoritatea Sf. Părinţi, întemeiaţi pe textul biblic "Când s-au făcut stelele, lăudatu-M-au cu glas mare toţi îngerii Mei" (Iov. 38, 7) învaţă că lumea îngerilor a fost creată de Dumnezeu în afară de timp, înaintea lumii materiale. Astfel, Sf. Ioan Damaschin spune: "Se şi cădea să fie făcută mai întâi firea raţională, după aceea cea sensibilă, şi la urmă cea mixtă, adică omul" (*"Dogmatica"* I,3, p. 49).

Natura şi funcţia îngerilor

Îngerii sunt fiinţe raţionale personale, de esenţă exclusiv spirituală.

Argumente biblice:

"Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri şi slugile Tale pară de foc" (Ps. 103)

"Oare îngerii nu sunt toţi duhuri slujitoare trimise spre slujire?" (Evrei 1, 14)

Fiind persoane, îngerii sunt înzestraţi cu raţiune, sentiment şi voinţă, fiind însă superiori oamenilor în toate aceste puteri sufleteşti şi numiţi "puternici în vârtute" (Ps. 102)

Fiind spirite, îngerii sunt nemuritori, n-au nevoie de hrană, n-au gen şi nu sunt supuşi afectelor, adică slăbiciunilor omeneşti.

Deşi n-au trup, ei se înfăţişează înaintea oamenilor sub formă de bărbaţi tineri, pentru a face posibilă comunicarea cu oamenii. Din acelaşi motiv iau înfăţişări antropomorfe, deşi ştim că nu au înfăţişare umană.

Deşi spirite, îngerii sunt toţi limitaţi, pentru că sunt creaturi. Astfel, nu sunt omniprezenţi, nu pot fi în două locuri deodată, dar desigur "deplasarea" lor este superioară oricăror limite materiale. Nu sunt atotştiutori, dar cunoştinţa lor este mult superioară oamenilor, cuprinzând complet trecutul şi prezentul şi unele lucruri viitoare descoperite lor expres de Dumnezeu.

Funcţia îngerilor constă *în primul rând* în preamărirea lui Dumnezeu, în sensul că *reflectă bogăţia, frumuseţea şi fericirea lui Dumnezeu,* aşa cum scrie Sf. Dionisie Areopagitul în lucrarea "Ierarhia cerească".

În *al doilea rând*, funcţia lor este de *a transmite şi împlini voia lui Dumnezeu*. Amândouă aspectele sunt la fel de importante, însă din punct de vedere uman desigur că este mult mai vizibil al doilea aspect, şi anume acela de a comunica şi a-i povăţui pe oameni. În legătură cu slujirea oamenilor, Sfânta Tradiţie, sprijinindu-se pe unele texte biblice, precum cartea Daniel şi Matei 18, 10, a dezvoltat învăţătura că fiecare neam, fiecare aşezare omenească şi chiar fiecare om are *îngerul său păzitor*. Această învăţătură nu este expresia unei simple nevoi de geografie spirituală, ci exprimă realitatea spirituală obiectivă, necesitatea unei contracarări, a unei lupte spirituale pozitive împotriva influenţei "duhurilor răutăţii răspândite în văzduh", adică a lucrării malefice reale din lume.

Numărul îngerilor

Fiind spirite, îngerii nu se înmulţesc nici nu mor, deci numărul lor rămâne acelaşi. După căderea unora în păcatul trufiei n-au fost creaţi alţii în locul lor. Nu se poate estima în nici un fel numărul lor. Sfânta Scriptură îi numeşte "legiuni" (Matei 26, 53), "zeci de mii" (Apocalipsa 5, 15) şi "mulţime de oaste" (Luca 2, 13). Sfântul Ioan Gură de Aur spune că sunt "popoare infinite de puteri netrupeşti ale căror mii nu le poate număra nimeni", iar Clement Alexandrinul afirmă că îngerii sunt în număr infinit.

Faţă de aceste afirmaţii, credem că numărul lor nu poate fi nelimitat, infinit, pentru că sunt creaturi. În acelaşi timp, acest număr trebuie să fie deasupra oricăror cifre materiale, ei trebuie să fie foarte mulţi, pentru că

exprimă în mod eminent bunătatea, bogăția și generozitatea infinită a lui Dumnezeu care, fiind un ocean de iubire, creează nu numai cu bunătate ci și cu o generozitate și bogăție infinită.

Ierarhia îngerilor

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție au temeiuri suficiente să afirme că îngerii nu sunt într-o egalitate uniformă. Toți sunt ființe fericite, superioare dar această superioritate nu exclude diferențierea și starea lor diferită. Cel care a formulat o ierarhie precisă a îngerilor a fost Sf. Dionisie Areopagitul în "Ierarhia cerească". Îngerii se constituie în nouă cete, împărțite în trei triade. Cele *nouă cete îngerești* sunt:

1. Scaunele, Heruvimii, Serafimii;
2. Domniile, Stăpâniile, Puterile;
3. Începătoriile, Arhanghelii, Îngerii;

Chiar dacă această împărțire este numai un teologumen și nu dogmă, putem spune că, în general, împărțirea dionisiană este conformă cu învățătura Bisericii care afirmă existența reală a unei ierarhii cerești, conform cuvintelor Mântuitorului "în casa Tatălui Meu multe locașuri sunt" și "stea de stea se deosebește în strălucirea ei".

Starea morală

Îngerii au aceleași însușiri spirituale ca și omul dar, desigur că fiind numai spirit, posibilitatea lor de exersare în bine este mult superioară oamenilor. De aceea, se poate spune că îngerii buni, cei care s-au decis printr-un act de voință total și ireversibil spre bine, s-au perfecționat atât de mult în bine încât nu mai pot păcătui, în sensul că sunt avansați pe calea binelui. Cu toate acestea, starea lor de moralitate, sfințenia lor rămâne limitată și nu se poate compara cu sfințenia ființială a lui Dumnezeu.

În același timp, desigur că și orientarea unora spre rău este mult mai gravă decât a omului. Păcatul îngerilor răi înseamnă răutatea conștientă a voinței printr-o hotărâre liberă, deplină, irevocabilă și definitivă. Spre deosebire de păcatul omului, care nu exclude îndreptarea, revenirea și mântuirea, păcatul îngerilor, datorită însușirilor lui sus-mentionate are drept consecință orbirea ființială, împietrirea și învârtoșarea în rău, moartea spirituală și condamnarea veșnică. Păcatul îngerilor este mai grav decât păcatul omului, deoarece însușirile spirituale superioare trebuiau să le facă mai evidente iubirea și înțelepciunea lui Dumnezeu iar păcatul lor, fiind pur spiritual și nematerial, se prezintă mai ființial, ireversibil.

Îngerii răi

Ştim din Sfânta Scriptură de existenţa îngerilor răi, spiritele rele numite şi diavoli. În Vechiul Testament, în Cartea Isaia şi în Psalmi se face aluzie la căderea unor îngeri şi transformarea lor în îngeri răi, datorită răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu.

Îngerii răi se mai numesc şi *demoni, diavoli, draci, duhuri rele, duhuri necurate.* Diavolii sunt fiinţe personale reale, ca şi îngerii buni. Ei nu sunt fiinţe mitice, legendare, principii morale sau personificări ale răului, ci fiinţe personale reale.

Păcatul îngerilor răi a avut loc, foarte probabil, înainte de lumea materială şi la puţin timp după facerea lor. Este de crezut că, dacă ar fi stat mai mult în starea de ascultare în care au fost creaţi de Dumnezeu, s-ar fi statornicit în această stare ca într-un obicei devenit a doua natură, încât n-ar mai fi avut loc ispita spre păcat. *Numărul* lor e mare, conform expresiilor scripturistice de "împărăţie a diavolului" (Matei 12, 26) şi "legiuni de diavoli" (Luca 8, 30). În acelaşi timp, numărul lor trebuie să fie mult mai mic decât al îngerilor buni, pentru că, fiind fiinţe superioare, cu siguranţă că cei mai mulţi au rămas în iubirea şi ascultarea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu i-a creat "buni foarte". Mai mulţi Sf.Părinţi afirmă că numărul îngerilor căzuţi ar constitui o treime din totalul îngerilor de la început. De asemenea, în mai multe scrieri patristice, precum şi în unele texte de cult se spune că locul sau numărul îngerilor căzuţi va fi "plinit" adică suplinit, ocupat în sens pozitiv de către oamenii sfinţi care vor trăi alături de îngerii buni în slava veşnică.

Şi diavolii stau într-o *ierarhie a răului*, datorită gradului de participare la răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu. Această reflectare a undelor malefice în împărăţia răului şi în lume este transpusă estetic în romanul "Demonii" de Dostoievski.

Datorită căderii lor fiinţiale, răul le-a devenit diavolilor a doua natură, identificându-se cu el. De aceea, funcţia îngerilor răi este de a ispiti pe oameni. Totuşi, puterea lor este limitată, ei nu cunosc viitorul nici gândurile oamenilor şi în general n-au putere asupra oamenilor decât în măsura slăbiciunii, acceptării şi complicităţii oamenilor.

Cinstirea îngerilor

Sfânta Scriptură ne dă argumente atât pentru cinstirea îngerilor. (conf. 1, 2 Regi) cât şi pentru limitarea cinstirii lor, pentru a nu-i idolatriza (conf. Apocalipsă 2). Din aceste motive, Biserica creştină le-a acordat, încă din epoca apostolică, cinstirea numită *venerare*, asemenea sfinţilor, întocmind rugăciuni speciale în cinstirea lor, stabilind pentru cinstirea lor lunea ca zi săptămânală, ziua de 8 noiembrie ca sărbătoarea "soborului" lor şi rânduirea lor ca hram pentru biserici. Cinstirea îngerilor a fost formulată special şi definitiv de către Biserică la sinodul VII ecumenic.

Bibliografie

SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri,* vol. I, în col. PSB, Ed. Institutului biblic, Bucureşti. 1987.

JEAN KOVALEVSKY, *Taina originilor,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996.

JEAN GUITTON, *Dumnezeu şi ştiinţa,* Ed. Harisma, Bucureşti, 1992.

IOAN ICĂ. ALEX. KALOMIROS, *Sf. Părinţi despre originile cosmosului,* Editura Deisis, Sibiu, 2003.

OANA IFTIME, *Introducere în antievolutionismul ştiinţific,* Editura Anastasia, Bucureşti. 2003.

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, trad. Cicerone Iordăchescu, Ed. Institutului European, Iaşi, 1994; vezi şi *Opere complete,* trad. de D. Stăniloae. Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

ANDREW LOUTH, *Dionisie Areopagitul,* trad. de Sebastian Moldovan, Editura Deisis, Sibiu, 1997.

Maica ALEXANDRA, *Sfinţii îngeri*, traducere de Dr. Irineu Pop, Editura Anastasia, Bucureşti, 1992

BENEDICT GHIUŞ, *Despre îngeri,* în "Mitropolia Olteniei", nr. 3-4/1957

ANCA MANOLACHE, *Un capitol de angelologie*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1-2/1955

ANDREI PLEŞU, *Despre îngeri,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2007

D. POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti 1996.

VICTOR ILIESCU, *Fenomenologia diabolicului,* Ed. Eminescu, Bucureşti, 1995

CREAREA LUMII VĂZUTE

Generalităţi

Lumea văzută e lumea materială sau fenomenală, lumea supusă simţurilor. Ea cuprinde universul material şi omul. Dumnezeu a stabilit, prin creaţie, o legătură indisolubilă între om şi natura cosmică. De altfel, omul a fost creat ca o punte a lumii spirituale şi materiale. Omul face parte fiinţial din lumea văzută pe care este destinat să o umanizeze, adică să-i evidenţieze raţiunile divine, legile divine existente în ea, s-o impregneze cu sensibilitatea, cu inteligenţa şi cu simţirea sa. Totodată şi natura cosmică are nevoie neapărat de om, întrucât numai omul îi poate da sens, numai el fiind capabil să reveleze sensurile divine ale lumii materiale. Lumea văzută, universul material, nu e simplă materialitate ci materie impregnată de energia şi sensurile spiritului, fiind plină de Duhul care a creat-o. " Lumea întreagă este penetrată prin creaţie de Duhul Sfânt care, prin energia sa necreată, constituie forţa de coeziune a întregului cosmos, ca expresie a Comuniunii treimice" (D. Popescu, *Teologie şi cultură*, pag. 124). Toată experienţa noastră, inclusiv ultimele rezultate ale fizicii, arată că materia nu este altceva decât "concentrare de spirit şi energie". Prin aceasta, ea se dovedeşte nu ca o existenţă în sine ci ca un loc al prezenţei lui Dumnezeu, plin de raţionalitate, care dăinuie numai prin puterea divină, întrucât este pătrunsă creaţional de energiile divine care au adus-o la existenţă. Această raţionalitate internă a creaţiei constituie legătura profundă, internă şi definitivă între om şi cosmos. Ea este deosebit de importantă pentru că numai ea fundamentează apoi, explică şi evidenţiază dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos. Iar lipsa ei din teologia apuseană care, sub pretextul evidenţierii transcendenţei divine, a cultivat "ideea absenţei lui Dumnezeu din creaţie... fapt care s-a soldat cu procesul de secularizare a lumii şi a dus la golirea materiei de orice conţinut sau semnificaţie spirituală" (*Teologie şi cultură,* pag. 119), a avut ca şi consecinţă firească cucerirea şi distrugerea sălbatică a naturii până la dezastrul ecologic de astăzi. În rezumat, *legătura* indisolubilă *între om şi lumea materială* înseamnă *solidaritatea cosmică a omului*, *umanizarea naturii* şi *caracterul antropocentric al naturii* care se împlineşte numai prin om.

Revelaţia divină arată prin cuvintele "la început" primul contact al lui Dumnezeu cu timpul, facerea timpului şi a lumii, deci crearea lumii *din nimic*.

Lumea nu este deci nici emanaţie din fiinţa divină, nici materie veşnică. Iraţionalitatea acestor concepţii a fost dovedită de Sfântul Atanasie cel Mare, care l-a combătut pe Platon (în *"Tratat despre întruparea Cuvântului"*, I, p. 91).

Motivul creării lumii este iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu care se manifestă veşnic prin energiile necreate. În acest sens, Sf. Dionisie Areopagitul spune: "Binele, prin însuşi faptul că există ca bine fiinţial, întinde bunătatea Sa la toate cele ce sunt" (*"Despre numele divine"*).

Deşi a fost creată ca foarte bună, unitară şi funcţională, lumea este totuşi contingentă, dependentă de Dumnezeu. Crearea lumii nu trebuie înţeleasă ca o creaţie statică, automată, fixă; *creaţionismul creştin* nu exclude un anumit evolutionism. Unii teologi vorbesc de două faze ale creaţiei:

a) *creaţia primară*, prin care a apărut materia.

b) *creaţia secundară*, prin care materia a evoluat până la formele existente astăzi.

Prin urmare, materia creată de Dumnezeu n-a fost făcută în forme fixe, finale, statice de către Dumnezeu, ci Dumnezeu i-a fixat numai datele fundamentale, legile esenţiale în cadrul cărora ea a putut evolua necontenit. Acest evoluţionism, care nu se opune creaţionismului, a fost susţinut în timpul nostru de filosoful şi antropologul francez Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), descoperitorul sinantropului. În acest sens, referatul biblic privind facerea lumii în şase zile trebuie înţeles desigur ca privind marile epoci cosmice, incalculabile în timp, ale evoluţiei materiei. Astfel interpretează Sf. Vasile cel Mare facerea lumii, în lucrarea "Hexaemeron", urmând psalmistului David care ziece: "O mie de ani înaintea ochilor Tăi ca ziua de ieri care a trecut..." (Ps. 89,4).

Bibliografie

SF AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere,* vol. I-II, Editura Egumenița, 2007

ORIGEN, *Omilii, comentarii şi adnotări la Geneză,* Ed. Polirom, Iaşi 2006

SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*, I, Omilii la Hexaemeron, trad. de D. Fecioru, în colecţia "Părinţi şi scriitori bis.", nr. 17, Bucureşti, 1986

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri*, I, Omilii la Facere I, trad. de D. Fecioru, în "P.S.B.", nr. 21, Bucureşti, 1987

D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Arhiepiscopiei, Craiova, 1987

N. CHIŢESCU, *Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1958

DR. OCTAVIAN UDRIŞTE, *Cum a creat Dumnezeu universul din nimic,* Ed. Tabor, Râmnicu Vâlcea, 1994

DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Dogmatica ortodoxă*, Editura Libra, Bucureşti, 1997

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* II, Despre facerea omului, în col. "P.S.B.", nr. 30, Bucureşti, 1998

LARS THUNBERG, *Omul şi cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1999

IOANNIS ZIZIOULAS, *Creaţia ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999

SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăguşin, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999

CREAREA OMULUI

Lumea materială a fost creată de Dumnezeu din nimic, numai prin cuvânt, adică prin simpla exprimare a voinţei Sale. Spre deosebire de ea, *omul a fost creat printr-un act direct, personal şi intim al lui Dumnezeu*, conform textului biblic: "Şi a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (Facere 1, 26) şi "Luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, l-a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie" (Facere 2, 7). Trebuie subliniat faptul că unii Sfinţi Părinţi (precum Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Grigorie de Nyssa) afirmă că "chipul si asemănarea" lui Dumnezeu în om nu sunt numai însuşiri spirituale generale ci înseamnă chip precis de Persoană, adică "chipul Fiului", chipul lui Hristos viitor. După aceşti Sf. Părinţi, expresia "Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" este de fapt adresarea Tatălui către Fiul, făcându-i astfel pe oameni după chipul Fiului Său.

Referatul biblic arată natura dublă a omului, spirit şi materie într-o unică persoană, fapt pentru care omul a fost numit şi *microcosmos*; deşi Sf. Părinţi arată că mai propriu ar fi să fie numit *macrocosmos*, pentru că omul conţine în sine materia şi spiritul şi nu materia pe el.

Omul a fost creat după facerea lumii materiale, pentru că lumea materială este ambianta dorită de Dumnezeu pentru om, dar şi pentru că omul este fiinţa

superioară din lumea materială destinat s-o umanizeze şi să-i dea sens.

Scopul creării omului este triplu:

a) *în raport cu Dumnezeu:* de a-l cunoaşte şi iubi şi de a se împărtăşi de viaţa dumnezeiască, conform Isus Sirah 17, 7; Matei 5, 16; I Corinteni 6, 20; I Corinteni 10, 31.

b) *în raport cu universul material*: de a-l umaniza ca mijlocitor, ca profet al voii lui Dumnezeu şi ca preot raţional, jertfitor în numele acestei lumi materiale.

c) *în raport cu sine însuşi:* desăvârşirea fiinţială, personală până la asemănarea cu Dumnezeu, prin dezvoltarea virtuţilor sale.

Natura omului

Omul este alcătuit din două elemente deosebite: trup material şi suflet spiritual. *Trupul*, fiind luat din ţărână, din pământ, cf. Facere 2, 7 este compus din materie, adică este muritor, supus devenirii, limitării şi afectelor. *Sufletul* fiind spirit, adică simplu, nematerial, indivizibil şi nemuritor este creat de Dumnezeu din nimic. Chiar dacă textul biblic spune că "a suflat Dumnezeu şi s-a făcut omul fiinţă vie", aceasta nu înseamnă că sufletul emană din Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este incomunicabil în esenţă. "Suflarea" înseamnă numai că spiritul uman este într-adevăr "după chipul şi asemănarea" Spiritului suprem, cu care se află într-o legătură specială, fiind creat de Dumnezeu printr-un act direct, personal şi intim.

În Sf. Scriptură, sufletul omului este desemnat prin mai multe numiri: de ex. : suflet (*"psihi"*), spirit sau duh (*"pneuma"*). Mântuitorul însuşi a folosit două numiri: "suflet" şi "duh". De asemenea, Sf.Apostol Pavel (ITesaloniceni 5, 23) vorbeşte despre "duhul, sufletul şi trupul" omului. Întemeiaţi pe aceste texte, unii eretici din vechime şi alţii de astăzi afirmă că omul e compus din trei părţi: trup, suflet şi spirit (duh). Această concepţie se numeşte *trihotomism*. În antichitate trihotomişti erau platonicii, iar în zilele noastre sunt spiritiştii, teosofii şi antroposofii.

Concepţia creştină este *dihotomică*, adică susţine alcătuirea omului din două părţi. Textele menţionate mai sus nu dovedesc credinţa biblică în mai multe componente umane, ci arată numai că sufletul poate fi desemnat prin mai multe denumiri, care semnifică aceeaşi realitate.

Monogenismul uman

Întemeiată pe Revelația divină, Biserica creştină învață că neamul omenesc provine dintr-o singură pereche umană. Adam şi Eva au fost creati direct de Dumnezeu, iar din ei a descins întreg neamul omenesc. Provenind dintr-un strămos unic, desigur că omenirea este unitară, datorită originii şi ființei unice, cf. Înțelepciunea lui Solomon 10, 1şi Tobit 8, 6.

Concepția care susține că neamul omenesc provine dintr-un strămoş unic se numeşte *monogenism*. În decursul istoriei au existat şi există şi alte concepții, care afirmă că neamul omenesc provine din mai multe perechi apărute simultan prin creație sau prin evoluția naturală. Descoperirile ştiințifice de ultimă oră, tot mai numeroase, sunt aproape unanime spre a susține monogenismul neamului omenesc.

Concepția monogenistă este foarte importantă, întrucât unitatea ființială şi originară este o condiție absolut necesară pentru înțelegerea universalității păcatului strămoşesc şi a universalității mântuirii prin Iisus Hristos. Dacă mântuirea n-ar fi unitară, păcatul strămoşesc n-ar fi universal, şi mai ales lucrarea Mântuitorului n-ar apărea atotcuprinzătoare asupra neamului omenesc. De asemenea, monogenismul este singura concepție care exclude convingător, din rădăcină, rasismul şi întemeiază demnitatea tuturor oamenilor ca persoane, națiuni, rase şi prin aceasta egalitatea lor reală.

Funcțiile şi spiritualitatea sufletului

Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație directă, personală şi intimă (cf. Facere 2, 7; Cor. 15, 45). Este deci o substanță reală, vie, nematerială şi nemuritoare. Sufletul pătrunde tot trupul material şi-l cuprinde, depăşeşte materialitatea trupului dar este legat de el. Prin suflet omul este persoană, este conştiință, rațiune şi responsabilitate. Prin el, omul nu este numai *ceva*, ci *Cineva*. Sufletul asigură omului unicitatea în Univers dar şi eternitatea, întrucât este creat intenționat de Dumnezeu ca indivizibil şi nemuritor. În general, trebuie să spunem că nu putem defini esența sufletului, ci doar manifestările lui.

Notele esențiale ale sufletului uman

1. Sufletul este *superior trupului*, pentru că trupul se distruge în pământ dar sufletul merge la Dumnezeu, conform Eclesiast 12, 7
2. Sufletul este *nematerial şi deci nemuritor*, pentru că este insuflat direct de Dumnezeu.
3. Sufletul este *înzestrat cu rațiune, sentiment şi voință*, adică cu

însuşirile fundamentale ale oricărui spirit. În acest sens, Sf. Atanasie cel Mare spune: "numai omul cugetă cele dinafară de sine şi gândeşte la cele ce nu sunt de faţă, şi revine la cugetarea lor şi prin judecată alege ceea ce e mai bun dintre cele cugetate". (*"Cuvânt împotriva elenilor"*, cap. 31).

4. Sufletul este înzestrat *cu simţire sau sensibilitate*. Prin el simte omul identitatea sa, simte că este el însuşi în manifestările sale diferite. Sfântul Ioan Damaschin zice: "simţirea este o facultate a sufletului care percepe sau cunoaşte lucrurile materiale" (*"Dogmatica"*, cap. II, 18). Datorită sensibilităţii sufletului, există în om o legătură deosebită între sensibilitatea corporală a celor cinci simţuri şi sensibilitatea spirituală. Prin aceasta, omul ia cunoştinţă de prezenta obiectivă a lucrurilor şi fiinţelor şi formulează o atitudine de judecată critică faţă de ele.

5. Sufletul este înzestrat *cu voinţă liberă*. El are această voinţă prin creaţie, de la Dumnezeu, şi nu prin dobândire în timp. Liberatea omului este dar din libertatea lui Dumnezeu; deşi este dar şi nu se poate compara cu libertatea totală, supremă a lui Dumnezeu, totuşi nu e mai puţin reală.

Argument biblic avem: "Creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul şi-l stăpâniţi"! (Facere 1, 27). Puterea de "a stăpâni", menţionată aici, implică esenţial voinţa şi libertatea ei. În sprijinul libertăţii vointei, Sf. Ioan Damaschin afirmă: "în suflet a fost sădită o putere care doreşte ceea ce este conform naturii şi care ţine, pe toate cele care sunt, în chip esenţial legate de fire. Această putere se numeşte voinţa (thélisis). Fiinţa doreşte să existe, să trăiască şi să existe spiritual şi senzual râvnind după propria existenţă naturală şi deplină. Dorinţa fiinţelor nerationale, pentru că nu este raţională, nu se mai numeşte voinţă". (*"Dogmatica"*, cap. II, 22)

Notele esenţiale ale sufletului uman sunt sintetizate astfel de *Sfântul Ioan Damaschin*: "Sufletul este o substanţă vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără de formă. Se serveşte de un corp organic şi-i dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, simţire, naştere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Sufletul este liber, voliţional, activ, schimbător prin voinţă" (*"Dogmatica"* II, 12).

Însuşirile trupului

Trupul nu este un reflex sau o umbră a sufletului şi nici o închisoare a lui, cum credeau păgânii, filosofii antici şi unii protestanţi, ci componentă reală, esenţială a persoanei umane şi organul de manifestare a sufletului.

Trupul este imprimat, pătruns de suflet într-un chip cu totul deosebit, depăşind planul biologic şi fizico-chimic, alcătuind astfel, o unire intimă, unică în univers. De aceea, se şi spune că trupul este de fapt o raţiune plasticizată sau o manifestare vizibilă, o întrupare materială a sufletului.

Viaţa trupului face parte intim din viaţa sufletului. Viaţa aceasta este primul obiect al libertăţii spiritului, care o poate lăsa să decadă până la starea de procese automate sau o poate înălţa dacă întipăreşte în ea o libertate spirituală tot mai înaltă. Prin trup îşi exercită omul libertatea spiritului asupra lumii, iar lumea poate fi umanizată şi ridicată spre scopul superior al unirii cu Spiritul suprem. Trupul omului nu este numai materie, ci materie subiectivizată, adică participantă la spirit, ca subiect al ei (conform D. Stăniloae, *"Teologia dogmatică"*, vol. I, pp. 375-388)

Trupul este cel care actualizează posibilităţile şi puterile sufletului. Nu numai trupul este străbătut de suflet ci şi sufletul primeşte o imprimare, se resimte de datele corporale respective chiar în manifestările sale spirituale. Orice manifestare umană, fiind expresia unui singur subiect, cuprinde într-o manifestare spirituală şi datele corporale, iar într-o manifestare parţială, datele spirituale respective.

Prin suflet, dar şi prin trupul său, fiecare om este o persoană unică şi irepetabilă în Univers.

Argumentele nemuririi sufletului

Nemurirea sufletului este un element esenţial al religiei creştine, ca de altfel al oricărei religii. De fapt, nu există religie fără credinţa în nemurirea sufletului.

Nemurirea sufletului înseamnă că sufletul nu se divide, nu se descompune şi nu moare, iar la despărţirea sa de trup îşi păstrează intacte însuşirile, identitatea, amintirea şi conştiinţa responsabilităţii. Pe scurt, nemurirea înseamnă că sufletul nu este supus nici unei legi materiale.

Argumentele clasice pentru nemurirea sufletului sunt:

1. *ontologic*
2. *teleologic*
3. *moral*
4. *istoric*
5. *teologic*

1) *Argumentul ontologic*

Porneşte de la natura sau firea sufletului în sine, care este prin definiţie nematerială şi necompusă. Acesta este un dat indiscutabil, luat ca atare, prin actul creatural al lui Dumnezeu, prin definiţie. Sufletul fiind deci necompus, rezultă că este indivizibil şi nesupus descompunerii, precum materia. Pe scurt, argumentul ontologic este dedus din esenţa spirituală a sufletului. Argumentul ontologic este susţinut de Platon în lucrarea "Phaedon", însă este formulat acolo ca fiind preexistent sau veşnic. Argumentul creştin se deosebeşte de argumentul platonic prin faptul că nu socoteşte spiritualitatea şi nemurirea sufletului ca principiu absolut, de la sine şi prin sine, ci dependent de Dumnezeu, de la Dumnezeu şi numai prin Dumnezeu.

2. *Argumentul teleologic*

Porneşte de la constatarea obiectivă a setei esenţiale a sufletului omenesc de a cunoaşte misterul existenţei, desăvârşirea morală şi fericirea. Această tendinţă obiectivă este inerentă, universală şi irepresibilă. Faptul că ţelurile reclamate de suflet sunt absolut irealizabile în viaţa terestră, duce la concluzia inevitabilă că această menire trebuie să se împlinească în viaţa veşnică; trebuie ca sufletul să fie nemuritor, pentru că existenţa şi esenţa sa sunt identice cu împlinirea şi desăvârşirea sa.

3. *Argumentul moral*

Formularea lui este aproape identică cu cea a argumentului moral pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu; şi anume, porneşte tot de la constatarea ordinii morale în interiorul omului şi înafara lui. Constatând că deziderатul justiţiei definitive (cerut imperios de conştiinţa şi ordinea morală) nu este posibil în viaţa istorică, ajungem la concluzia necesităţii unei vieţi supraistorice, pe care o impun imperativ principiile morale constatate în noi şi în lume. Ordinea morală reclamată subînţelege, desigur şi existenţa unui Judecător perfect şi a sufletelor nemuritoare.

Acest argument moral cuprinde aceleaşi obiecţii şi răspunsuri ca şi argumentul moral pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu.

4. *Argumentul istoric*

Se bazează pe credinţa, universală în spaţiu şi timp, în nemurire. Practic, toate religiile au avut şi au, ca şi componentă esenţială, credinţa în nemurirea sufletului. Aceasta este dovedită prin cultul morţilor. Fiind universală, ea nu poate fi un produs subiectiv al fanteziei sau dorinţei omeneşti, ci trebuie să

aibă o acoperire obiectivă, să fie un adevăr natural. Acest argument a fost susținut și formulat de Aristotel astfel: "ceea ce toți oamenii țin instinctiv ca adevărat, este un adevăr natural".

5. Argumentul teologic

Acest argument pleacă de la constatarea că sufletul este creat direct, intim și personal de Dumnezeu cu voința și intenția expresă de a-l face spirit, adică veșnic, liber, indestructibil și deci nemuritor.

Prin urmare, sufletul uman este nemuritor ca dat creațional, dar nu prin sine însuși, ci prin faptul că Dumnezeu însuși voiește și acționează permanent ca sufletele să fie nemuritoare. Nemurirea sufletului nu trebuie înțeleasă ca o indestructibilitate de la sine și prin sine, ci ca o relație veșnică între Dumnezeu și suflete, pe care Dumnezeu o păstrează ca o expresie eternă a bunătății Sale creaționale, chiar și minimă pentru sufletele din iad care au rupt legătura cu El.

Practic, toate celelalte patru argumente au putere numai în legătură cu argumentul teologic; fără acesta, cele patru sunt vulnerabile oricând.

Argumentele pentru nemurirea sufletului sunt foarte importante, pentru că există curente și culte creștine care neagă nemurirea sufletului. Astfel, marii teologi protestanți Rudolf Otto și Paul Althaus, precum și o serie de culte protestante și neoprotestante afirmă că sufletele mor odată cu trupurile la moartea fizică, iar la Învierea obștească vor învia numai sufletele celor drepți. Prin urmare, sufletele celor condamnați, odată cu moartea fizică trec în neființă, în neant. Însă Revelația divină oferă o mulțime de argumente pentru nemurirea sufletului.

Temeiuri biblice:

Matei 22, 32: "Dumnezeu este Dumnezeul lui Avraam, a lui Isaac și a lui Iacov, al celor vii, nu al celor morți".

Eclesiast 12, 7: "Trupul se întoarce în pământ, iar sufletul merge la Dumnezeu care l-a dat".

Temeiuri patristice:

Sfântul Iustin Martirul zice: "Dacă sufletul trăiește, el trăiește nu pentru că este viață, ci pentru că se împărtășește de viață. Sufletul se împărtășește din viață pentru că Dumnezeu voiește ca el să trăiască, căci sufletul nu trăiește prin el însuși, cum trăiește Dumnezeu" (*"Dialogul cu iudeul Triphon"*, I,6, p.99).

Apologetul creștin Atenagora Atenianul spune: "Dumnezeu nu ne-a făcut ca pe niște oi sau ca pe niște vite, ca să pierim și să dispărem apoi fără

urmă..." ("Apologia", XXXI, p. 379); Creatorul lumii întregi cu această destinație a creat pe om, ca el să se bucure de o existență rațională și să supraviețuiască desfătându-se continuu de darul creației" ("Despre învierea morților", XIII, p. 385).

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: "Sufletul existând totdeauna, cugetă și rațonează și prin sine și cu trupul, pentru sine și pentru ființa sa. Deci nu se va afla nici o cauză care să poată înstrăina de suflet, după desfacerea trupului, atributele ce-i revin în chip natural" (Epistola 7, Către Ioan Presbiterul", în "Scrieri" II, p. 55).

Teoriile privind transmiterea sufletului

S-au formulat trei teorii care încearcă să explice apariția unui suflet nou:

1. *Preexistențianismul*
2. *Traducianismul*
3. *Creaționismul*

Trebuie să spunem că toate aceste teorii sunt nesatisfăcătoare, din punctul de vedere al Bisericii; numai ultima este acceptabilă, în cea mai mare parte.

1. *Teoria preexistențianistă* a fost formulată de scriitorul bisericesc *Origen* și susținută apoi de mai mulți eretici. Ea afirmă că sufletele au fost create de la început, toate deodată și naşterea unui om înseamnă numai trimiterea sufletului, preexistent de la facerea lumii, într-un trup nou. Această teorie favorizează și este aproape identică cu teoria reîncarnării. Ea a fost condamnată de Biserică prin sinodul V ecumenic.

2. *Traducianismul*

Numele vine de la cuvântul latin "*tradux, traducis*" = "răsad"; teoria susține că sufletele oamenilor se nasc din sufletele părinților, ca și răsadurile. Sufletele copiilor se nasc direct din sufletele părinților, ei având puterea de a naşte suflete.

Traducianismul pare să aibă avantajul de a explica transmiterea păcatului strămoșesc. Totuși, Biserica îl respinge pentru că contrazice esența sufletului, prin care sufletul este indivizibil și nu naşte nimic din el, nu se înmulțește ca trupul; iar dacă teoria ar fi valabilă, ar însemna că părinții ar transmite și păcatele lor personale, ceea ce este inacceptabil.

3. *Creaționismul* este concepția cea mai răspândită în Biserică și susținută de mulți Sfinți Părinți. Ea vine în consonanță cu învățăturile Bisericii. Această teorie afirmă că Dumnezeu creează direct și personal fiecare suflet nou în clipa în care are loc fecundarea. Creaționismul se întemeiază pe citatele

biblice: "Dumnezeu a făcut inimile tuturor" (Ps. 32, 15).

"Dumnezeu zideşte duhul omului înăuntrul lui" (Zaharia 12, 1)

"Dumnezeu este părintele sufletelor" (Evrei 12, 9)

"El dă duh şi viaţă tuturor" (II Macabei 7, 23)

Însă, nici creaţionismul nu este total satisfăcător, pentru că nu poate explica transmiterea păcatului strămoşesc; de aceea, unii teologi consideră mai potrivită explicaţia care adaugă creaţionismului şi o participare umană.

În concluzie, crearea sufletelor rămâne un mister pentru minte, pentru că este legată nemijlocit de misterul omului ca persoană, care ştim că este de fapt inepuizabilă. Pentru raţiunea umană, crearea sufletelor rămâne un mister cunoscut numai de Dumnezeu. De altfel, persistenţa acestui mister nu înseamnă o înjosire a raţiunii umane ci, dimpotrivă, subliniază demnitatea excepţională a omului ca spirit şi persoană valoroasă în veşnicie.

Bibliografie

SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Despre suflet,* trad. de David Popescu, în colecţia "P.S.B.", nr. 3, Bucureşti 1981

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* II, trad, de Teodor Bodogae, în col. "P.S.B.", nr. 30, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1998

VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1993, Ed. "Scripta"

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântarea I morală*, în "Filocalia", vol. VI, Bucureşti, 1977

SF. NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simţiri*, Ed. "Pelerinul român", Oradea, 1991.

SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăguşin, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999

PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

VLADIMIR LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987

D. STĂNILOAE, *Omul şi Dumnezeu*, Ed. Arhiepiscopiei, Craiova, 1990

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă I*, Bucureşti, 1978

D. POPESCU, *Teologie şi cultură*, Bucureşti 1993.

D. POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate,* Ed. Diogene, Buc. 1996.

PANAYOTIS NELLAS, *Omul-animal îndumnezeit,* trad. I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994

REMUS RUS , *Concepţia despre om în marile religii*, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 1978

N. BERDIAEV, *Sensul creaţiei*, traducere de Anca Oroveanu, "Humanitas", Bucureşti 1992

STAREA PARADISIACĂ A OMULUI

Starea paradisiacă a omului era o stare de desăvârşire si fericire *relativă.* Sfânta Scriptură ne spune că, prin facere, "toate erau bune foarte" (Fac. 1, 31).

De fapt, starea de fericire relativă se întemeia pe faptul că omul a fost creat "după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", cf. Facere 1, 26 şi I Corinteni 11, 7; şi Înţelepciunea lui Solomon 2, 23.

Sfânta Tradiţie explică "chipul lui Dumnezeu" din om ca referindu-se la natura spirituală a omului, adică la raţiunea, voinţa şi simţirea lui. El nu se referă la trup, (pentru că Dumnezeu este numai spirit), dar nici nu e total străin de trup, ci priveşte omul întreg ca persoană. Sfinţii Părinţi, întemeiaţi pe citatul de la Facere 1, 27 ("Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său") fac o deosebire între "*chipul*" şi "*asemănarea*" cu Dumnezeu. Astfel, "chipul" se referă la însuşirile omului ca spirit, raţiune, libertate, conştiinţă morală şi sete spre absolut. Iar "asemănarea" este starea finală, starea de sfinţenie şi dreptate atinsă de om prin harul divin şi practicarea virtuţilor.

Raportul "chip" - "asemănare" poate fi exprimat astfel: "chipul este asemănarea în potenţă, iar asemănarea este chipul în actualitate". (cf. Sf. Vasile cel Mare); altfel spus, "chipul" este "asemănarea" în virtualitate, iar "asemănarea" este actualizarea "chipului".

Argumentele patristice privind distincţia "chip" - "asemănare":

Sf. Ioan Damaschin: "Cuvintele <după chip> indică raţiunea şi libertatea iar cuvintele <după asemănare> arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil" (*"Dogmatica"* II, 12, p. 70).

Sf. Grigorie de Nyssa spune: "Suntem după chip prin creație iar după asemănare ajungem prin noi înșine, prin voința noastră liberă. Dumnezeu ne-a făcut pe noi înșine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dărui răsplată pentru activitatea noastră".

Iar Clement Alexandrinul declară: "Este dar timpul să spunem că numai creștinul ... este chip al lui Dumnezeu, după asemănare" ("Protrepticul", cap. XII; 122,4, în "Scrieri" I, p. 161).

Starea paradisiacă se referă la suflet și la trup. În ce privește *sufletul*, rațiunea omului era atât de luminată, limpede și capabilă, încât vedea peste tot rațiunile divine și comunica direct, ca de la sens la sens cu Dumnezeu, pe care-l percepea direct și nemijlocit, ca pe o prezență intimă și permanentă. Biblic, capacitatea aceasta este dovedită prin "stăpânirea" omului asupra pământului și prin faptul că "a dat nume", adică a identificat sensul, rațiunea și menirea tuturor viețuitoarelor. Simțirea omului consta din sentimentul comuniunii intime, organice și frățești cu universul material, cu Dumnezeu și cu toată existența. Voința era dreaptă, nu cunoștea răul, decât binele, nu cunoștea conflictul moral și era supusă voinței bune a lui Dumnezeu.

În ce privește *trupul*, desăvârșirea relativă consta în posibilitatea de a nu cunoaște moartea, lipsa oricărei suferințe, sănătatea desăvârșită, lipsa bolii și a morții.

Starea paradisiacă de fericire relativă mai poate fi definită și ca o armonie deplină a omului cu sine însuși, cu tot universul material și cu Dumnezeu. Subliniem încă o dată că starea paradisiacă era relativă și nu perfectă, pentru că sfințenia și desăvârșirea omului sunt capătul la care se ajunge numai prin experiența binelui, prin activitate, strădanie, încercare și stăruință îndelungată în bine.

Deosebiri confesionale

Există deosebiri fundamentale între cele trei mari confesiuni creștine privind starea paradisiacă. Din aceste deosebiri vor decurge apoi firesc, în chip simetric, și deosebirile confesionale privind esența păcatului strămoșesc și mai ales urmările lui.

În ce privește *concepția romano-catolică*, aceasta afirmă că starea paradisiacă era perfectă, nu relativă. Perfecțiunea aceasta s-ar datora harului divin supraadăugat peste ființa omului. De fapt, concepția catolică face o împărțire forțată, neadevărată, între ființa omului și harul divin dat acestuia la

crearea omului. Dar această împărțire duce logic la o împărțire, la o separare în Dumnezeu însuși: adică, omul ar fi fost creat întâi de Dumnezeu Creatorul, iar această lucrare fiind insuficientă, a fost corectată sau completată de Dumnezeu Proniatorul, prin adăugarea harului divin, rămas exterior omului. Concepția romano-catolică este inacceptabilă din următoarele motive:

1. Dacă desăvârșirea paradisiacă s-ar datora numai harului supraadăugat și n-ar ține de ființa omului, atunci căderea în păcatul strămoșesc ar apare imposibilă, pentru că este inexplicabilă abzicerea sau deraierea omului de la harul divin.

2. Dacă desăvârșirea paradisiacă ar privi numai harul supraadăugat, ar însemna că omul paradisiac de la început, dinaintea adăugării harului, nu se deosebește de omul căzut în păcat. Dar această concepție, însușită de ereticii pelagieni, a fost combătută din primele secole de Biserica creștină.

3. Dacă harul divin este supraadăugat, simplu adaus, atunci ar rămâne ceva extern și mecanic, iar desăvârșirea, formarea morală a omului rămâne și ea externă pentru om.

4. Dacă harul e extern, supraadăugat, căderea în păcatul strămoșesc ar însemna că nu afectează firea umană și, practic, omul căzut în păcat ar fi totuna cu omul necăzut în păcat, dar fără harul divin.

Față de învățătura catolică, învățătura ortodoxă, bazată pe numeroasele texte biblice referitoare la "chipul și asemănarea" cu Dumnezeu ca ceva esențial omului, afirmă că actul creării omului a fost unitar și complet. Dumnezeu nu l-a făcut pe om în două etape: prima, în care i-ar fi creat ființa și a doua, în care i-ar fi adăugat harul divin. Harul divin a fost inserat ființial în om, tocmai printr-un act creațional, unic și unitar, căci "întru El ne mișcăm, trăim și suntem", cf. Sf. Pavel. Adăugarea harului divin ar însemna necomunicarea reală a lui Dumnezeu, distanțarea de om și, de fapt, incapacitatea lui Dumnezeu de a comunica real și ființial cu omul.

În ce privește *concepția protestantă*, ea afirmă că desăvârșirea paradisiacă se datora chiar firii umane, dar în sine și exclusiv, în chip natural, autonom și fără harul divin. Protestanții identifică "chipul" și "asemănarea", le confundă, nefăcând o distincție între ele.

Concepția protestantă este inadmisibilă pentru că autonomizează ființa umană considerându-o o realitate și o existență în sine și pentru sine (*"das Ding in sich"* - "lucrul în sine"). Această gândire cuprinde toată mentalitatea lumii protestante în toate domeniile, mai ales în religie și filosofie.

Față de concepția protestantă, învățătura ortodoxă arată că autonomizarea oricărei existențe în afară de Dumnezeu (deci și a omului) este imposibilă și absurdă. Nici o existență, nici măcar un obiect nu există în sine, decât numai în raport sau în legătură directă cu Izvorul vieții, cu Dumnezeu. În clipa în care am putut concepe o existență autonomă, suficientă sieși, total nedependentă de Dumnezeu, de fapt am scos respectiva realitate din existență și am trecut-o în neființă. Că omul este ființă spirituală, personalitate morală, vie și capabilă de progres, nu numai prin activitate proprie ci mai ales prin harul divin absolut necesar, ne-o dovedește faptul că însuși Iisus Hristos, omul perfect, a cunoscut ca om un progres, o desăvârșire, prin harul lui Dumnezeu, cf. Luca 1, 80: "Creștea și se întărea cu Duhul... sporea cu înțelepciunea, cu vârsta și cu harul".

Bibliografie

D. STĂNILOAE, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în "Ortodoxia", 3/1956

I. TODORAN, *Starea paradisiacă a omului și cea după cădere...*, în "Ortodoxia", 1/1955

P. SVETLOV, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, II, Chișinău, 1936

PĂCATUL STRĂMOȘESC FIINȚA, TRANSMITEREA ȘI URMĂRILE LUI. DEOSEBIRILE CONFESIONALE

Generalități

Prin păcatul strămoșesc înțelegem atât fapta personală, istorică a strămoșilor Adam și Eva cât și starea de păcătoșenie a firii umane decăzute cu care se naște fiecare om, ca urmaș al lui Adam.

Prin creație, Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu capacitățile fizice și sufletești necesare progresului întru desăvârșirea personală. Pentru atingerea acestei desăvârșiri era necesară și o încercare, *o probă precisă, intenționată*, prin care omul să-și afirme liber și conștient, dorința ireversibilă de a vieții numai în și prin Creatorul său care l-a adus din neființă la ființă, din iubire nesfârșită.

Încercarea aceasta apare ca necesară din cauză că omul este creatură. Fiind limitat, mărginit și dependent este deci susceptibil de îmbunătățire,

absolut legat de procesul de devenire în bine. Din acest motiv, el nu putea să crească, să înainteze pe drumul binelui decât prin aplicarea concretă, prin exersarea capacității sale.

Necesitatea acestei încercări este argumentată biblic la Iisus Sirah 34, 10: "Cel neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic".

Argumente patristice:

Sf. Ioan Damaschin spune: "Nu era folositor ca omul să dobândească nemurirea fără să fie ispitit și încercat, ca să nu cadă în mândria și osânda diavolului" (*Dogmatica,* II,30, P. 93).

Sf. Grigorie Teologul afirmă că Dumnezeu a dat omului porunca ascultării "spre a procura materie voinței lui libere".

În ce privește căderea în păcat ca act personal, fizic, al strămoșilor Adam și Eva trebuie subliniat faptul că acesta nu este un mit, o legendă, o alegorie, o personificare a unui principiu moral ci un act istoric, real, obiectiv, delimitat în spațiu și timp. Este exclusă orice interpretare alegorică, pentru că relatarea biblică este foarte limpede în acest sens și subliniază importanța fundamentală a acestui act pentru om și destinul său. Edenul în care trăiau la început Adam și Eva era un rai atât ceresc cât și pământesc, o realitate dublă. Era ceresc, pentru că era plin de prezența lui Dumnezeu, dar era și pământesc, pentru că referatul biblic menționează clar că se afla între fluviile Tigru și Eufrat care există și azi. Cei doi pomi ai raiului (pomul cunoștinței și pomul vieții) erau pomi fizici, reali, dar obișnuiți. Însușirile spirituale referitoare la ei nu decurgeau din natura lor, ci din porunca și voința legată de Dumnezeu de ei. Ei erau numai mijloace pentru atingerea binelui și nu binele în sine. Șarpele din referatul biblic este evident diavolul, cf. Înțelepciunea lui Solomon 2, 24; II Cor. 11, 3 și I Timotei 2, 14.

Ființa păcatului strămoșesc

Ființa sau esența păcatului strămoșesc constă în *neascultare, neîncredere* și *nerecunoștință* bazate pe mândrie, cf. Înțelepciunea lui Isus Sirah 10, 13.

Prin păcatul strămoșesc, omul a *"cunoscut"* într-adevăr binele și răul. Căci, săvârșind un păcat omul cunoaște răul, intră în domeniul răului și este constrâns să simtă deosebirea dintre binele pe care l-a cunoscut înainte și răul pe care îl cunoaște acum. Cunoașterea răului, experienta lui, nu înseamnă însă o îmbogățire în cunoaștere (cum cred unii gânditori contemporani), pentru

că nu este o luminare ci, dimpotrivă, este o întunecare, o pervertire, o slăbire a puterilor sufleteşti şi trupeşti în general şi a puterii de cunoaştere în special. Cunoaşterea răului nu înseamnă o cunoaştere în plus, ci una în minus, întrucât întunecă şi degradează puterea de cunoaştere şi de înţelegere a omului. Păcatul strămoşesc a dus într-adevăr la cunoaşterea răului, care înseamnă de fapt slăbiciune, degradare şi moarte.

Fiinţa păcatului strămoşesc cuprinde două aspecte:

a) material

b) formal

a) Sub aspect *material*, păcatul strămoşesc constă în pierderea desăvârşirii, a fericirii relative, ruperea comuniunii cu Dumnezeu, pierderea harului divin şi alterarea "chipului" divin.

b) Sub aspect *formal*, păcatul strămoşesc constă în vina care se impută sau este legată de orice om. Vina păcatelor personale se numeşte *păcat actual*, iar vina ca stare de păcătoşenie moştenită de la strămoşi se numeşte *păcat habitual*.

Existenţa reală şi universală a păcatului strămoşesc

Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie şi istoria omenirii, în general, oferă dovada şi convingerea adâncă şi universală a omenirii că toţi oamenii se nasc cu o stare de păcătoşenie reală. Păcatul strămoşesc nu este numai o faptă izolată a lui Adam şi Eva ci o realitate, o stare organică care se transmite şi urmaşilor. Au existat însă în decursul timpului şi unele concepţii care tăgăduiau realitatea şi universalitatea păcatului strămoşesc.

Astfel, ereticii manihei şi priscilieni afirmau că firea omului a fost creată rea în sine, încât nu poate fi vorba de un păcat a lui Adam. Origeniştii învăţau că sufletele au păcătuit înafară de lumea materială, în lumea spirituală şi numai datorită acestui păcat pur spiritual, ca pedeapsă, au fost trimise în trupuri. Deci nici aici nu poate fi vorba de un păcat a lui Adam. În sfârşit, pelagienii considerau că păcatul strămoşesc aparţine numai lui Adam şi nu se referă la urmaşi, pentru aceştia fiind numai un exemplu rău; ca şi pelagienii susţineau şi socinienii şi raţionaliştii.

Sfânta Scriptură afirmă categoric şi indubitabil realitatea păcatului strămoşesc.

Argumente biblice: "Că iată întru fărădelegi m-am zămislit şi întru păcate m-a născut maica mea" (Ps. 50)

"Cine este curat de păcat? Nimeni, chiar dacă viața lui pe pământ ar fi numai o zi". (Iov. 14, 4)

"Precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, tot astfel moartea a trecut la toți oamenii" (Romani 5, 12)

Argumente patristice

Aflăm la Sfântul Iustin Martirul, Sf. Irineu, Sf. Ciprian, Tertullian și alții.

De altfel, Biserica a stabilit definitiv învățătura despre realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc, prin sinodul de la Cartagina 418.

Singura excepție de la păcatul strămoșesc a făcut-o omul Iisus Hristos, pentru că s-a născut minunat prin lucrarea divină și nu prin puterea umană, pentru că este și Dumnezeu și pentru că dimensiunea lui de Mântuitor exclude orice umbră de păcat. Sfânta Fecioară s-a născut cu păcatul strămoșesc, dar acesta a fost șters prin zămislirea Mântuitorului în corpul ei. Biserica Ortodoxă nu acceptă dogma catolică a "Imaculatei Concepții" a Sf. Fecioare, care afirmă că s-ar fi născut fără păcatul strămoșesc.

Teorii privind transmiterea păcatului strămoșesc

Deși realitatea păcatului strămoșesc este adâncă și indubitabilă, totuși rațiunea umană nu înțelege, nu realizează cum Dumnezeu fiind drept, atribuie oamenilor păcatul lui Adam pe care urmașii nu l-au săvârșit.

De accea, s-au formulat mai multe teorii care încearcă să explice această transmitere. Există patru teorii mai importante:

1) *Teoria imputării externe*, a lui Albertus Pighius și Ambrosius Catharinus, afirmă că urmașii lui Adam moștenesc numai o vină externă, datorită faptului simplu că descind din Adam. Ea n-are argumente biblice și patristice și este inadmisibilă pentru că știm că starea de păcătoșenie nu este numai o imputare, o vină a oamenilor ci este o stare reală de decădere și păcat.

2) *Teoria omului universal*, a Fer. Augustin, pleacă de la Romani 5, 12: "Printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea". Teoria consideră pe Adam ca om universal care cuprinde în sine pe toți oamenii, deci în decăderea păcatului său s-ar cuprinde decăderea întregului neam omenesc. Adepții teoriei susțin că în Adam se găseau implicit urmașii lui împreună cu el.

Teoria nu poate fi acceptată pentru că textul biblic respectiv vorbește numai despre realitatea păcatului, iar din punct de vedere moral urmașii nu pot fi responsabili pentru faptele înaintașilor, pentru că voința unei persoane nu poate exista înainte de existența reală, obiectivă a persoanei respective.

3. *Teoria păcatului strămoşesc ca păcat al naturii umane*

Susţine că vina păcatului strămoşesc se moşteneşte pentru că este cuprinsă în natura umană comună tuturor oamenilor; pentru că moştenesc aceeaşi fire umană, urmaşii ar moşteni şi responsabilitatea vinei, cf. "justum sed occultum Dei judicium" (Bernard de Clairvaux)

Teoria nu poate fi acceptată pentru că descendenţa comună datorată firii comune nu implică automat şi responsabilitatea morală comună, căci ştim că responsabilitatea presupune în mod necesar conştiinţa şi libertatea personală.

4. *Teoria aligatiunii*, vine de la cuvântul "*aligo, aligare*" = a obliga. Ea susţine că Dumnezeu ar fi stabilit o legătură obligatorie, de la început, între voinţa lui Adam şi voinţa urmaşilor lui. Deci, prin voinţa lui Adam a păcătuit şi voinţa urmaşilor lui. Susţinătorii vor să se sprijine pe transmiterea universală a păcatului şi pe mântuirea universală săvârşită de Hristos. Nu este acceptabilă pentru că inventează o teorie arbitrară, neîntemeiată moral şi logic, iar analogia cu mântuirea universală este forţată pentru că mântuirea este universală numai virtual, obiectiv şi nu subiectiv, şi nu se moşteneşte precum se moşteneşte păcatul strămoşesc.

Urmările păcatului strămoşesc

Acestea se referă la sufletul omului, la trup şi la universul material.

Sufletul şi-a pierdut dreptatea, sfinţenia relativă paradisiacă şi a cunoscut moartea sufletească. Raţiunea, care iniţial vedea şi trăia prezenţa lui Dumnezeu peste tot, s-a întunecat atât de mult încât, deşi poate ajunge la o cunoaştere ştiinţifică excepţională, în acelaşi timp poate orbi, se poate opaciza încât să conteste nu numai prezenţa ci chiar existenţa lui Dumnezeu, poate să ajungă la absurdul şi nonsensul lumii. Filosofia existenţialistă şi arta absurdului sunt tocmai expresia consecventă a acestei raţiuni umane care s-a despărţit de Dumnezeu. Omul a pierdut sentimentul de solidaritate cu lumea spirituală, ajungând să afirme că el nu face parte din lumea spirituală, că nici nu există spirit.

Sentimentul omului, care altădată conştientiza şi preţuia demnitatea şi valoarea proprie şi trăia într-o comuniune intimă, iubitoare şi armonioasă cu sine, cu Dumnezeu şi cu tot universul, a ajuns să se răcească, să cunoască ura faţă de Dumnezeu şi faţă de celelalte existenţe, simţite ca un adevărat infern (vezi formularea lui J.P.Satre: "Infernul sunt ceilalţi"). Faţă de sine, a pierdut sentimentul preţuirii de sine ca valoare spirituală şi morală, conştiinţa de fiinţă spirituală unică şi veşnică, destinată de Dumnezeu fericirii şi iubirii supreme.

Acest sentiment înalt a fost pervertit de om sub forma egoismului (exact contrariul prețuirii autentice de sine) sau invers, sub forma disprețului de sine care duce la disperare (și chiar sinucidere), sentiment cultivat de filosofia existențialistă.

Voința, care în Paradis nu cunoștea conflictul moral, alegerea între bine și rău, nu cunoștea răul ci doar înclinarea spre bine, acum a slăbit atât de mult încât nu numai că înclină în mod covârșitor spre rău, dar săvârșește răul chiar și atunci când rațiunea îi arată limpede că e rău. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune că "nu binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela-l săvârșesc"; la fel se exprimă poetul latin Ovidiu. Voința morală a omului s-a degradat atât de mult, încât omul a pierdut înțelegerea unei ordini morale, a binelui în general. Copleșit de răul existent în lume, el a ajuns să creadă că Binele suprem, Dreptatea nici nu există, că strădania și sacrificiul pentru bine sunt inutile, fără rost și fără folos.

În ce privește *trupul*: păcatul strămoșesc a adus moartea fizică, suferința, bolile și afectele, slăbiciunile omenești în general.

Asupra *universului material*, păcatul strămoșesc a dus la alterarea, poluarea lui morală și fizică; s-au schimbat adică, fertilitatea și ambianța plăcută, superioară a pământului. Față de lumea materială omul a pierdut sentimentul de ambianță familiară, de casă și grădină rânduită de Dumnezeu, ajungând să o considere un teritoriu de cucerit și chiar de distrus. Această realitate este evidențiată în mitologia populară, care descrie pământul paradisiac ca fiind inițial transparent, de cleștar și apoi murdărit, opacizat de păcatul strămoșesc și păcatele ulterioare.

Deosebirile confesionale

Concepția romano-catolică afirmă că păcatul strămoșesc a constat numai în pierderea harului divin, deci urmările lui au fost numai dizgrația, pedeapsa și moartea. Păcatul strămoșesc apare deci doar ca vină juridică și pedeapsă și nu ca alterare, stricare ființială a omului.

Față de concepția catolică, învățătura ortodoxă arată că firea umană n-a rămas în sine neschimbată după păcat, iar opoziția catolică dintre materie și spirit, trup și suflet ca esențială firii umane face materia rea în sine. Conform concepției catolice, ar rezulta că afectele și slăbiciunile omenești ar fi existat și în starea paradisiacă, pentru că sunt inerent legate de firea umană.

Concepția protestantă prezintă păcatul strămoșesc la cealaltă extremă,

ca o distrugere totală a "chipului" lui Dumnezeu din om în toate componentele lui. Această distrugere este înțeleasă total și ireversibil. Față de ea, învățătura ortodoxă apreciază drept corectă convingerea coruptiei ființiale a omului și profunzimea conștiinței de păcătoșenie. În același timp însă, nu poate fi de acord cu distrugerea completă a "chipului" lui Dumnezeu din om; din următoarele motive:

1. Oamenii n-au pierdut total pe Dumnezeu și valorile spirituale, pentru că a existat permanent Revelația naturală, cf. Psalmi 18, 1 și Romani 1, 20.

2. Păcatul n-a nimicit total libertatea de voință, cf. Facere 4, 7 și Deuteronom 30, 19.

3. Păcatul n-a distrus total "chipul" divin din om, cf. Facere 9, 6: "De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele lui de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul său".

4. Faptele morale ale omului de după păcatul strămoșesc, chiar și ale păgânilor, sunt considerate bune și vrednice peste tot în Sfânta Scriptură, deci presupun conștiință, responsabilitate și valoare morală (cf. Ieșire I, 20).

De altfel, concepția decăderii totale a omului ar duce la concluzia că fiecare om săvârșește răul automat, fără responsabilitate efectivă. Deci, nici n-ar mai exista păcate personale, pentru că acestea presupun în chip obligatoriu conștiință și responsabilitate proprie.

Istoria generală a omenirii ne dă suficiente exemple și argumente că omenirea, deși decăzută, a avut și a produs destule valori spirituale, morale și religioase care nu se explică fără existența puterilor sufletești pozitive care le-au produs.

Bibliografie

D. STĂNILOAE, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc,* în "Ortodoxia", 1/1957

D. STĂNILOAE, *Doctrina protestantă despre păcatul ereditar*, în "Ortodoxia", nr. 2/1957

V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă,* Ed. Enciclopedică, București, 1993

DUMNEZEU PRONIATORUL

PROVIDENȚA DIVINĂ

Numele acestei lucrări divine provine din cuvântul latin "*providentia*" și din cel grecesc "*pronoia*", însemnând purtarea de grijă permanentă, efectivă, a lui Dumnezeu față de fiecare creatură în parte și de toate în ansamblu. Providența divină înseamnă că Dumnezeu tocmai de aceea este Creatorul Atotputernic pentru că este Părintele Suprem, este un ocean care se frământă de iubire, de dor și de grijă pentru toată făptura Sa.

Înțelegem că Dumnezeu, existența absolută și autorul întregii existențe, trebuie să fie și existență iubitoare în sine, iubirea absolută. Dumnezeu este creatorul întregii existențe tocmai pentru că este iubitor și bun din veșnicie. Creînd lumea, desigur că prin această acțiune cuprinde toate acțiunile necesare bunului mers al creaturilor și atingerea scopului final fericit. Este logic și absolut necesar ca acțiunii de creare a lumii să-i urmeze și cea de purtare de grijă permanentă din partea lui Dumnezeu.

Pronia divină (providența) este acțiunea permanentă a lui Dumnezeu prin care ajută creaturile să-și păstreze identitatea lor, să dăinuie, să lucreze conform firii și menirii lor și să atingă scopul fericit pentru care au fost create expres de Dumnezeu.

Pronia divină are trei aspecte:

a) *conservarea*

b) *conlucrarea* (colaborarea)

c) *conducerea*

De fapt, pronia divină este o acțiune unitară iar cele trei aspecte al ei alcătuiesc un tot unitar și nu se împart decât numai logic, pentru studiu.

a) Conservarea este acțiunea divină prin care Dumnezeu, acordând permanent ajutorul divin real, efectiv, păstrează fiecare existență și creatura întreagă în ansamblu, în identitatea lor specifică. Fără această acțiune efectivă, permanentă a lui Dumnezeu, creaturile ar putea intra într-un proces de schimbare, de devenire, de pierdere a identității și chiar de alunecare în neființă. Chiar dacă pare simplă, această acțiune este absolut necesară pentru păstrarea și promovarea existenței. Pentru importanța ei, conservarea a fost numită "o creație continuă".

b) Conlucrarea (colaborarea, cooperarea) este acțiunea prin care Dumnezeu ajută fiecare existență în parte și lumea în ansamblu pentru a-i activa forțele cu care este înzestrată, conform firii sale specifice și intime spre ajungerea, în final, la scopul cu care a fost creată de Dumnezeu.

Trebuie spus că această acțiune, ca și conservarea, nu este un act automat, mecanic, uniform, irepresibil din partea lui Dumnezeu. Dumnezeu lucrează variat cu creaturile, în conformitate cu specificul, voința și puterea fiecăreia. Astfel, cu existențele nerationale (regnul mineral, vegetal și animal) Dumnezeu lucrează prin legile specifice pe care li le-a imprimat prin creație. Ex: "Soarele și-a cunoscut apusul său, pus-ai întuneric și s-a făcut noapte" (Psalmi 103). Cu creaturile rationale, Dumnezeu lucrează altfel, adică potrivit libertății, conștiinței, calităților și aptitudinilor sufletești ale acestora. În acțiunea Sa, Dumnezeu nu încalcă libertatea acestora.

c) Conducerea (guvernarea) este activitatea prin care Dumnezeu nu numai că păstrează în existență, în identitate și ajută fiecare creatură să lucreze, dar și conduce pe fiecare și lumea în ansamblu spre un scop anume, fericit.

Nici această lucrare nu trebuie înțeleasă ca o forță mecanică, irepresibilă a lui Dumnezeu asupra lumii, ci ca un ajutor pozitiv iubitor din partea Lui, ca lumea să înainteze efectiv pe drumul cel bun, singurul care duce la planul fericit, intenționat de la început de Dumnezeu. Și această acțiune este variată. Astfel, pe creaturile nerationale Dumnezeu le conduce prin legile lor specifice, iar pe cele rationale printr-o influență constantă, voluntară, o relație de la conștiință la conștiință.

Realitatea providenței divine

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție au numeroase referate prin care afirmă unanim Providența ca pe cea mai importantă și esențială realitate a existenței. Cele mai numeroase *referiri biblice* le găsim în Psalmi și Cuvântările Mântuitorului.

Temeiuri biblice

"Cel ce a sădit urechea, oare nu aude? Cel ce a zidit ochiu, oare nu privește? Cel ce pedepsește neamurile, oare nu va certa?" (Ps. 93, 9-10).

"Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin" (Ps. 15,8).

"Dacă Dumnezeu n-ar cugeta decât la Sine însuși și dacă ar lua înapoi la Sine Duhul său și suflarea Sa, dacă n-ar purta de grijă toate făpturile ar pieri deodată" (Iov 34,14-15).

"Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului" (Ps. 103)

"Nu vă îngrijiți zicând: ce vom mânca sau ce vom bea? Că știe Tatăl vostru cel ceresc că aveți trebuință de ele" (Matei 6, 31).

"Tatăl meu până acum lucrează și Eu lucrez" (Ioan 5, 17)

Temeiuri patristice

Scriitorul *Salvianus* se întreabă retoric: "Acesta, după ce a înfăptuit și desăvârșit universul, a îndepărtat de la El oare și a exclus orice grijă a lucrurilor terestre, fugind de trudă și evitând greutatea oboselii, s-a ocupat cu alte lucruri, a părăsit o parte din ele fiindcă nu putea să biruie totul? ... Evident că Acesta cu ce putere și maiestate a clădit toate, cu aceeași Providență și măsură le cârmuiește ("De Gubernatione Dei", cartea I, cap. 4).

Sf. Maxim Mărturisitorul deduce providența din legătura extraordinară a sensurilor existențelor: "Căci însăși persistența lucrurilor, ordinea, poziția și mișcarea lor ... apoi convergența părților în întreguri ... distincția neamestecată a părților însele între ele după diferența caracteristică a fiecăruia și unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor ... arată clar că toate se susțin prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, care le-a făcut. Căci nu e cu putință ca Dumnezeu, bun fiind, să nu fie și binefăcător; nici binefăcător fiind, să nu fie și proniator ..." (*"Ambigua"* 63).

Tot Sf. Maxim avertizează asupra limitei cunoașterii umane zicând: "Dacă rațiunea proniei celor particulare este nesfârșită și nouă necunoscută, nu trebuie să facem neștiința noastră pricină de desființare a grijii atotînțelepte de lucruri ..." (*"Ambigua"* 63).

Obiecții:

Providența divină este cu siguranță capitolul cel mai delicat și mai vulnerabil al teologiei. Toate celelalte învățături de credință sunt logice și ușor acceptate de mintea și sufletul uman. Providența divină se confruntă cu cele mai grele obiecții. Toate obiecțiile care se pot aduce împotriva celorlalte învățături de credință se pot combate și anula cu forță și convingere.

Obiecțiile împotriva Providenței sunt însă foarte dificile și foarte greu de combătut. Cu toate acestea, Providența divină este un capitol teologic central în orice credință și religie, așa încât argumentarea ei este sinonimă cu argumentarea și valabilitatea religiei.

Există mai multe obiecții:

1. Filosoful antic *Aristotel* formula obiecția că *o Ființă perfectă nu se*

poate coborî până la a se ocupa *de imperfecțiunile din lume.*

Răspuns:

Concepția aceasta, care acceptă totuși un Creator și un Ordonator al lumii este fragilă din punct de vedere speculativ, pentru că *omul a avut dintotdeauna conștiința demnității și înrudirii cu divinul*. Astfel, psalmistul David, cu 600 ani înainte de Aristotel afirma despre om: "Cu puțin l-ai micșorat față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai împodobit". Iar înțeleptul Solomon zice: "Dumnezeu l-a făcut pe om spre nemurire și l-a făcut după chipul ființei Sale" (Înțelepc. Solomon). În virtutea acestei înrudiri, este firesc și nu înjositor ca Dumnezeu să se ocupe de creatura Sa. Obiecția aceasta este însă valabilă mai degrabă ca mentalitate populară, în sensul că Dumnezeu "nu-și bate capul cu toți". Răspunsul este că există o mulțime de argumente pentru demnitatea și importanța veșnică a fiecărui om, care nu pot fi nici evitate, nici anulate.

2) Unii oameni, precum gnosticii și maniheii din Biserica primară, susțin că nu există providență pentru că toate existențele se desfășoară după un plan pre-stabilit, își au destinul lor fix. Această concepție se numește *fatalism*.

Răspuns: *Fatalismul neagă și anulează* de fapt *însușirea și demnitatea fundamentală* a omului, *libertatea*. El îi ia caracterul de persoană și-l face obiect. Conștiința de sine, raționalitatea, conștiința morală și spiritualitatea omului în general sunt însă temeiuri suficiente pentru argumentarea demnității și libertății sale ireductibile.

3) Dacă *Dumnezeu* exercită o acțiune efectivă, constrângătoare asupra omului, prin aceasta El *restrânge, încalcă sau chiar anulează libertatea omului*.

Răspuns:

Acțiunea lui Dumnezeu asupra omului nu anulează și nu restrânge activitatea și libertatea omului, pentru că *chiar libertatea omului nu este altceva decât un dar din partea lui Dumnezeu. Libertatea omului nu există decât pentru că este garantată de Dumnezeu, Libertatea absolută*. Și, mai mult: acțiunea iubitoare a unei persoane asupra alteia nu este niciodată anulare de libertate, pentru că *iubirea dăruieste libertate, nu o distruge*. Din legătura cu Dumnezeu, libertatea omului nu se restrânge ci se dezvoltă, pentru că numai Dumnezeu este cel care poate să-i deschidă libertății omului perspective infinite.

Dacă tatăl intervine în viața copilului nu înseamnă că-i încalcă libertatea. Dumnezeu ne poartă de grijă nu numai pentru că nu ne descurcăm, ca să ne

ajute, ci mai ales pentru că ne iubește. Tatăl este permanent în viața copilului și copilul este în viața tatălui; din moment ce l-a făcut pe copil, nu se mai pot despărți niciodată. Dumnezeu nu încalcă libertatea, pentru că nici o iubire nu încalcă nici o libertate.

Argument biblic: "Unde este Duhul Domnului, acolo este și libertatea" (II Corinteni 3, 17)

Această obiecție a fost încorporată și concretizată într-o concepție filosofico-religioasă, numită *deism*. Idei deiste au existat încă din antichitate, dar inițiatorul deismului modern a fost englezul *Herbert of Cherbury* în sec. XVII. Deismul susține că Dumnezeu există, El a creat lumea înzestrând-o cu toate cele necesare pentru a funcționa bine prin propriile puteri, singură, la nesfârșit. Prin urmare, după ce a creat lumea, Dumnezeu s-a retras din ea. Lumea n-are nevoie de Dumnezeu, pentru că a fost înzestrată cu tot ce era necesar și, mai ales, pentru că Dumnezeu s-a retras intenționat tocmai pentru a-i lăsa lumii întreaga libertate, deci întreaga demnitate. Dacă Dumnezeu ar interveni asupra lumii și asupra omului, ar însemna că-i încalcă libertatea.

Răspuns:

Deiștii neglijează cea mai importantă însușire a Principiului divin suprem: *Dumnezeu, dacă este Dumnezeu, nu este un principiu teoretic, o forță cosmică inconștientă, oarbă*, insensibilă, *ci este în mod sigur în primul rând Persoana Atotputernică* iubitoare. Relația cea mai adevărată între Creator și creatură *nu* este *relația de putere* ci *relația de iubire*. De altfel, *numai iubirea poate crea*, numai ea are această putere. Dumnezeu este în primul și ultimul rând, nu forța atotputernică ci Tatăl atotiubitor. Prin urmare, El este și rămâne veșnic în lume, lângă creatura Sa, nu numai pentru că aceasta are nevoie ființial de El, ci mai ales pentru că iubirea lui nu este temporară ci veșnică și nu poate să se despartă niciodată de creaturile cărora le-a acordat, prin însuși actul creării, iubirea părintească eternă.

4) *Disproporția dintre merit și răsplată*

În lume, ni se impune constrângător realitatea că *nu există de fapt dreptate, justiție*, că în general tocmai cei răi beneficiază de bunuri și avantaje iar cei buni sunt aproape totdeauna nedreptățiți. Judecata critică ne arată că "*dreptatea" aceasta e permanentă pe pământ, iar o schimbare e imposibilă, utopică*. Această constatare ne obligă să spunem că nu există nici o Providență divină pe pământ.

Răspuns:

Este reală şi justă constatarea disproporţiei permanente dintre merit şi răsplată, a injustiţiei permanente pe pământ. Dar *respingerea Providenţei divine s-ar impune numai dacă considerăm omul şi lumea întreagă o existenţă pur materială, fără influenţa unei spiritualităţi libere*. Dacă însă acceptăm şi înţelegem existenţa unor spirite, a spiritului în principiu, adică a persoanelor conştiente, libere şi iubitoare în veşnicie, atunci disproporţia dintre merit şi răsplată nu mai apare dominantă, ci temporară, şi putem accepta că la sfârşitul existenţei istorice a lumii va urma existenţa supraistorică, în care Spiritul absolut va face justiţia finală. E adevărat că pe pământ nu există şi nu poate exista Dreptate, ci numai dreptăţi parţiale. Însă atâta câtă există dreptate pe pământ, este suficient semn al Dreptăţii eterne. Faptul că omul nu poate trăi decât prin convingerea unei Dreptăţi eterne, definitive şi perfecte, că existenţa noastră este totuna cu această convingere, e o dovadă că Aceasta există. Dreptatea pe care o fac şi o urmăresc oamenii prin sacrificiul vieţii lor se dovedeşte un reflex al Dreptăţii divine.

5. "*Legea junglei*".

Este incontestabilă realitatea că legea fundamentală în regnul vegetal şi animal este "legea junglei" sau "*peştele mare înghite peştele mic*". Această realitate este o foarte serioasă obiecţie la adresa Providenţei. Legea junglei înseamnă constatarea simplă şi esenţială a vieţii că "marea lume a vieţuitoarelor este stăpânită de o violentă vădită, de un fel de furie dinainte scrisă care înarmează toate fiinţele *in mutua funera* (în reciprocă omorâre n.n.). În fiecare clipă fiinţa vie este sfâşiată de o altă fiinţă" (Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt Petersburg* ...). Existenţa fiecărei fiinţe pe pământ însemnează crimă. Nici o fiinţă nu există dacă nu comite crimă. Ca să trăieşti, trebuie să mănânci pe altul; în lumea oamenilor, legea se numeşte "homo homini lupus" (după formula filosofului englez Thomas Hobbes, 1588-1679).

Răspuns:

E adevărat că "legea junglei" este o lege existenţială, dominantă. Totuşi, existenţa ei nu ne poate obliga să credem că e veşnică. Dimpotrivă, învăţătura creştină îi găseşte o explicaţie şi o rezolvare. Ştim că, potrivit Sfintei Scripturi, la început "toate erau bune foarte". Lumea era un ansamblu de armonii unde nu exista nici un rău, nici legea junglei. *Prin păcatul strămoşesc*, însă *s-a corupt*, s-a îmbolnăvit, a slăbit nu numai omul *ci toată existenţa*. Tulburarea

introdusă în lume a produs un conflict între existențe. Acest conflict, război cosmic general, nu este însă neapărat nesfârșit. *Știind că mântuirea este posibilă* și chiar s-a început, putem înțelege că *restabilirea armoniei cosmice* într-o formă superioară *este posibilă, chiar sigură*; legea junglei va dispare și ea. Legea junglei nu exclude, deci, realitatea Providenței divine. Legea junglei se explică nu prin nepurtarea de grijă a lui Dumnezeu, a Tatălui față de copii, ci prin criminalitatea copiilor: a păcatului strămoșesc și a păcatelor ulterioare ale oamenilor care au înmulțit răutatea pe pământ. Dar, chiar dacă oamenii se ucid și ființele sunt într-o permanentă luptă, totuși grija Tatălui ceresc este efectivă și permanentă; deși Dumnezeu nu-i împiedică pe oameni să facă chiar răul, pentru că le lasă mereu libertatea. Dovada că legea junglei nu exclude Providența este că ea nu e valabilă pentru toți; chiar pe pământ, unii se lasă de bunăvoie înghițiți de alții și nu înghit pe nimeni. Sfinții au scăpat de legea junglei; ei știu că ea există dar au luptat împotriva ei și au depășit-o.

6. *Existența "monștrilor" din naștere, a hermafroditilor,* etc. ar demonstra și ea, prin *iraționalul și non-sensul suferinței, lipsa Providenței.* Existența hermafroditilor și a monștrilor din naștere pare să fie tocmai o existență care scapă de sub controlul lui Dumnezeu.

Răspunsul teologic este acesta: indiferent de deficiențele, suferințele sau monstruozitățile cu care se naște o ființă pe pământ, un singur lucru este fundamental: dacă este persoană sau nu, dacă este om sau nu. Or asta, totuși, nu scapă lui Dumnezeu. Dacă ființa respectivă se naște din două persoane înseamnă că este om, este întreg, este în purtarea de grijă a lui Dumnezeu și se duce în viața veșnică cu identitatea și demnitatea de om. Dacă e persoană, e valoare eternă și se poate mântui.

7. *Catastrofele naturale:* cutremurele, inundațiile, trăznetele etc.

Răspunsul teologic este următorul: Nu trebuie să uităm că, în urma păcatului strămoșesc, natura însăși a decăzut într-o condiție existențială degradată (cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea I morală*, cap. 2, în "Filocalia", vol. 6, București, 1977, p. 128). Apoi, ceea ce nouă ni se pare absurd sau întâmplare, pentru că nu cunoaștem totul, la Dumnezeu nu este "întâmplare". "Întâmplarea" este subordonată libertății și suveranității lui Dumnezeu; ca și certarea, ea se supune și face parte din instrumentele de lucru ale lui Dumnezeu.

8. *Contradicția intereselor oamenilor buni,* care exclude Providența. (de exemplu: succesul sportiv),

9. Existența răului

Cea mai simplă și mai copleșitoare obiecție este aceea că *răul, existent în lume în mod indubitabil* și covârșitor, *contrazice chiar prin existența lui ideea unei Pronii* a lui Dumnezeu. Adversarii Providenței susțin că existența răului este suficientă în sine pentru a demonstra inexistența Proniei divine.

Susținătorii acestei obiecții sunt mai ales ateii și filosofii existențialiști care, chiar dacă nu afirmă explicit ateismul, sunt cea mai puternică bază pentru ateism. Susținând categoric și cu argumente demne de luat în seamă iraționalul și absurdul din lume, existențialismul neagă total Providența.

Răspuns:

Este adevărat că răul este o realitate masivă, covârșitoare și indubitabilă, atât de mult încât pare realitatea dominantă și finală a lumii. În același timp, o judecată critică, echilibrată, nu poate să nu recunoască și existența binelui, a valorilor pozitive irepresibile, atât ale unor creaturi cât și a lumii în ansamblu. *Existența răului nu înseamnă automat și victoria lui finală. Trebuie să nu uităm că răul și binele sunt valori morale care nu se apreciază cantitativ ci calitativ*. Răul a fost și este posibil în lume din două motive:

a) toată creatura este limitată, mărginită și insuficientă sieși, prin urmare cu deficiențe și slăbiciuni. Absolut pozitiv și infailibil este numai Dumnezeu. Deci orice existență, prin însuși faptul că este limitată, deficitară în sine, este capabilă în principiu și de rău. Răul nu este numai o acțiune negativă ci și o lipsă a binelui, pe care orice creatură o are din principiu.

b) Răul mai este posibil deoarece creaturile raționale au fost înzestrate cu libertate. Misterul răului este și misterul libertății. Când Dumnezeu a creat ființele raționale, le-a creat intenționat și cu libertatea de a-l contrazice, de a i se opune, pentru a arăta demnitatea excepțională cu care a voit să le înzestreze.

Toate obiecțiile împotriva Providenței pot fi sintetizate sau concentrate într-o singură expresie: de fapt, orice rău și chiar posibilitatea în sine a existenței răului e suficientă pentru a desființa ideea Providenței. Din moment ce a fost, așa-zicând, un "timp" când exista numai Dumnezeu, numai Binele absolut, cum a fost posibil ca din Existența perfectă să iasă ceva rău, să apară răul? Este o contradicție logică enormă pe care mintea omenească n-o poate accepta. Dacă Dumnezeu este Atotexistența și Atotputerea, răul n-ar fi putut să existe nici măcar teoretic, nici în principiu, nici măcar gândit, cu atât mai puțin efectiv, real.

Ni se pare posibil următorul răspuns: nuami Dumnezeu este Binele absolut;

ca să nu fie posibilă nici o existență deficitară ar fi însemnat ca Dumnezeu să nu creeze nimic. Dumnezeu nu a creat din necesitate, ci pentru că iubirea Lui înseamnă dor de existență și fericire; Dumnezeu este un ocean de iubire care se frământă ca să mai existe și alte ființe fericite. Desigur că El, fiind atotștiitor, știa apariția ulterioară a răului și a suferinței. El a "riscat", așa-zicând, creându-l pe om, așa cum părintele "riscă" născându-l pe copilul care-l poate înfrunta și întrista. Dar nici un părinte nu-și va refuza fericirea de a fi tată, chiar știind toate necazurile ce i le va aduce copilul. Cu siguranță că Dumnezeu a plâns din veșnicie pentru aceasta, înainte de a ne pune noi întrebarea. Dar El mai știa și că oricât de imens ar fi răul, El poate să-l învingă și să-l îndrepte.

Dovada și argumentarea cea mai convingătoare privind Providența divină este experiența personală, propria viață sau cunoașterea existențială a fiecărui om. Într-o viață întreagă, orice om a făcut de fapt experiența Providenței, a avut semne suficiente și experiențe semnificative care i-au impus adevărul că ființa sa stă sub semnul Pozitivului, al Ființării cu rost, al Binelui ca împlinire a persoanei, a împreună-locuirii omului ca ființă funciar-pozitivă cu Ființa supremă. Este imposibil ca, într-o viață întreagă, omul să nu fi avut nici un eveniment semnificativ și pozitiv care să-i fi impus realitatea existenței sub semnul Binelui; este ca și cum omul respectiv ar fi trecut degeaba prin viață, ca și cum n-ar fi trăit.

Omul modern îl simte tot mai greu pe Dumnezeu și spune că Dumnezeu "a obosit", tocmai în sensul că Providența e din ce în ce mai îndepărtată și imperceptibilă. Într-adevăr, este foarte important să observăm că adeseori intervine o oboseală între noi și Dumnezeu. Dar este și mai important să înțelegem că depărtarea și ne-comunicarea se întâmplă nu pentru că Dumnezeu a obosit, ci pentru că noi am obosit, iar această "oboseală" este o degradare a noastră ontologică și morală. Nu părintele obosește, ci copilul obosește. Părintele nu va obosi să-l iubească și să se sacrifice pentru copil. Într-adevăr, grija părintească este asemenea aisbergului; ea se vede puțin, deși este imensă. Ea este asemenea privirii părintești asupra copilului ce doarme; deși nevăzută, este efectivă și totală iar cea ce se vede este suficient pentru a ști și înțelege cât este de mare în totalitatea ei.

În concluzie, Providența divină ni se impune prin rațională a lumii și a omului ca dovadă a puterii Creatorului - Părinte suprem și prin cunoașterea existențială.

În final, se impune observația că astăzi nu mai este suficient a afirma simplu raționalitatea și armonia lumii, pentru a dovedi Providența. Pentru a vorbi despre Providență, teologul trebuie să aibă în vedere și să trateze și iraționalul incontestabil.

din lume şi să evidenţieze existenţa, forţa şi capacitatea Raţionalului de a-l domina şi anihila. Aceasta înseamnă a afirma Providenţa divină.

Este foarte semnificativ faptul că Providenţa este o învăţătură fundamentală a religiilor (chiar şi a celor fataliste, care admit totuşi o Providenţă selectivă) şi este pusă sub semnul întrebării de filosofie; Providenţa este deci un criteriu şi o deosebire esenţială între religie şi filosofie. Aceasta demască deismul ca fiind filosofie şi chiar budismul panteist, în măsura în care panteismul nu este religie.

Bibliografie

BOETHIUS, SALVIANUS, *Scrieri*, trad. David Popescu, în "P.S.B.", nr. 72, Bucureşti, 1992

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în col. "P.S.B.", nr. 80, Buc., 1983

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre soartă şi providenţă*, Ed. Institutului biblic, Bucureşti, 2005

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Edit. Inst. Biblic, Bucureşti, 2005

P. REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală*, Caransebeş, 1942

N. BERDIAEV, *Adevăr şi revelaţie*, trad. de Ilie Gyurcsik, Ed. de Vest, Timişoara, 1993

DUMITRU STĂNILOAE, "*Gânduri despre problema răului*", în vol. Ortodoxie şi Românism, Sibiu, 1939

CONSTANTIN GALERIU, *Pronie, har şi libertate, după Teofan de Vladimir*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1959.

CAMILLE FLAMMARION, *Dumnezeu în natură*, trad. de I. Mihălcescu, Bucureşti, 1938 şi ediţia a IV-a, Editura Aurom, Bucureşti, 1997.

ISIDOR TODORAN, *Bazele axiologice ale binelui*, Editura Omniscop, Craiova, 1996

CONSTANTIN PAVEL, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

BRIAN DAVIES, *Introducere în filosofia religiei*, trad. de Dorin Oancea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

JOSEPH de MAISTRE, *Istorie şi Providenţă*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997

GEORGE REMETE, *Suferinţa omului şi iubirea lui Dumnezeu*, ed. I, Editura Instit. biblic, Bucureşti, 2005; ed. a II-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006

DUMNEZEU MÂNTUITORUL

PERSOANA MÂNTUITORULUI ÎN RAPORT CU SFÂNTA TREIME

Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sf. Treimi care, după planul veşnic şi voia lui Dumnezeu, "taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută" (Efes. 3,9), a luat şi fire omenească, născându-se ca om din Sfânta Fecioară Maria. Prin primirea firii omeneşti în persoana Sa, desigur că nu s-a schimbat nimic în firea Sa divină, pentru că ştim că toate persoanele Sfintei Treimi sunt într-o compenetrare perfectă, esenţa lor este unică şi Dumnezeu este imuabil în esenţa Sa. Deci Fiul lui Dumnezeu a primit ceea ce nu era, adică firea umană, dar a rămas neschimbat şi ceea ce era, adică firea divină.

Dumnezeirea lui Iisus Hristos, ca Fiu adevărat, propriu, al lui Dumnezeu Tatăl este afirmată în mai multe locuri din Sf. Scriptură. Astfel,sunt clasice, în Vechiul Testament, textul din Psalmi 2, 9 "Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" şi psalmul 109, 3 : "Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut"!

În Noul Testament, dumnezeirea şi deci consubstanţialitatea lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl este formulată răspicat, fără echivoc. Astfel, la botezul Mântuitorului în Iordan, glasul Tatălui a mărturisit: "Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit". (Matei 3, 17); aceeaşi mărturie, cu aceleaşi cuvinte şi cu adaosul "pe Acesta să-L ascultaţi" a fost rostită şi la Schimbarea la Faţă pe muntele Tabor. La judecarea Sa în faţa arhiereului Caiafa, Mântuitorul acceptă conjurarea acestuia că este Fiul lui Dumnezeu, recunoscând "Tu ai zis!" şi este mărturisit permanent, atât înainte cât şi după Înviere de propriii Apostoli drept "Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu" (Matei 16, 16) şi "Domn şi Dumnezeu" (Ioan 20, 28). Sf. Apostol Pavel spune că "Dumnezeu S-a arătat în trup" (I Tim. 3, 16) şi că "în El (în Hristos) locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii" (Colos. 2, 9). Iisus Hristos însuşi a afirmat consubstanţialitatea Sa cu Tatăl, zicând: "Eu şi Tatăl Meu una suntem" (Ioan 10, 30). În cartea Apocalipsei, Iisus Hristos este "Fiul Omului, ... cu capul Lui şi părul Lui albe ca lâna albă şi ca zăpada şi ochii Lui ca para focului" (Apoc. 1, 13-14), care se prezintă pe Sine însuşi drept "Cel dintâi şi

Cel de pe urmă şi Cel ce sunt viu. Am fost mort şi iată sunt viu în vecii vecilor şi am cheile morţii şi ale iadului" (Apocalipsa 1, 17-18).

Este adevărat că în Sf. Scriptură există şi texte care vorbesc despre o inegalitate a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu-Tatăl. El însuşi a afirmat "Tatăl este mai mare decât Mine" (Ioan 14, 28) şi "de ziua aceea (a Judecăţii) nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Matei 24, 36). Este evident însă că această "inegalitate" se referă la deosebirea dintre persoana Tatălui care are numai fire divină şi persoana Fiului care are două firi iar firea umană este, evident, inferioară firii divine.

De asemenea, întrucât învăţătura Bisericii afirmă că Tatăl este unicul principiu care naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul. în Sfânta Treime, ar părea minţii omeneşti o inegalitate. Întrucât însă Persoanele divine posedă simultan şi deplin aceeaşi fiinţă divină şi sunt realmente de aceeaşi fiinţă, evident că orice inegalitate este exclusă.

Dumnezeirea Fiului a fost mărturisită constant şi de Sfânta Tradiţie, prin simbolurile de credinţă mai vechi (ca Simbolul Apostolic, Simbolurile Bisericilor din Ierusalim şi Cezareea) şi apoi formulată definitiv dogmatic în Sinoadele ecumenice, care au combătut cu argumentare teologică obiecţiile ereticilor ce contestau dumnezeirea Fiului sau egalitatea cu Tatăl.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost hotărâtă "în sfatul Sfintei Treimi, mai înainte de întemeierea lumii" (I Petru 1, 20) pentru că Dumnezeu preştia căderea omului în păcat şi felul în care putea fi mântuit, însă motivul ei concret a fost necesitatea ridicării şi mântuirii omului. Sf. Ioan Gură de Aur spune că "Hristos Mântuitorul, fiind Dumnezeu, a primit trupul nostru şi S-a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mântuirea neamului omenesc", iar Fericitul Augustin formulează lapidar că "Dacă omul n-ar fi pierit, Fiul Omului n-ar fi venit".

Mântuirea omului a fost posibilă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, atât din partea lui Dumnezeu cât şi din partea omului. Din partea lui Dumnezeu a fost posibilă pentru că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om a primit în Sine toate însuşirile firii umane, toată firea umană, căreia putea acum să-i confere puterea şi calităţile Sale divine; în acelaşi timp, El şi-a păstrat firea divină, a rămas Fiul lui Dumnezeu adevărat, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Numai un Dumnezeu, numai o Persoană cu puterea lui Dumnezeu putea să-i mântuiască pe oameni, dar un Dumnezeu şi cu fire de om, ca s-o poată cunoaşte

fiinţial şi deplin şi s-o schimbe, s-o restaureze dinăuntrul ei prin Sine.

Din partea omului, mântuirea a fost posibilă întrucât omul, deşi nu mai era capabil să se ridice, să se mântuiască prin sine însuşi, totuşi nu era decăzut total, nu era mort sufleteşte, ci mai era capabil de intenţie bună şi chiar de unele fapte bune, aşa cum dovedesc faptele şi viaţa drepţilor din Vechiul Testament şi chiar viaţa şi istoria popoarelor păgâne.

Întruparea unei Persoane dumnezeieşti a fost aşadar hotărâtă în sânul Sfintei Treimi, pentru a realiza mântuirea neamului omenesc şi comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu. Teologii consideră că Sfânta Treime a hotărât ca pentru această realizare să se întrupeze a doua Persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeu Fiul şi nu alta, din următoarele motive:

1. pentru că El, fiind deja Fiu al Tatălui din veşnicie, făcându-se acum şi Fiu al Omului, nu face altceva decât îşi continuă consecvent calitatea de Fiu.

2. Fiul, fiind Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, este firesc să fie El cel care împărtăşeşte oamenilor Cuvântul lui Dumnezeu.

3. mântuirea fiind o re-creere a lumii, este firesc să fie făcută prin Acela "prin care toate s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut" (Ioan 1, 3)

4. Fiul este "chipul lui Dumnezeu" (II Cor. 4, 4), adică al Tatălui. Omul, fiind "chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, este firesc să fie mântuit de către Cel ce este "chipul" Tatălui.

Hristos este Răscumpărătorul lumii tocmai pentru că este şi Creatorul ei. Mântuirea în Hristos are o dimensiune cosmică, pentru că El este simultan Creatorul şi Răscumpărătorul. El, ca Logos al lui Dumnezeu a fost prezent dintotdeauna în lume, de la creaţie (cf. Ioan I, 1,2), prin raţiunile lucrurilor şi prin persoanele umane. Întrucât Crearea nu este altceva decât comuniunea existenţelor cu Dumnezeu, tot aşa şi Răscumpărarea înseamnă refacerea acestei comuniuni, de către acelaşi Logos, la un nivel superior, desăvârşit.

Învăţătura despre dumnezeirea veşnică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om deplin în veşnicie, Mântuitor al omenirii şi întemeietor al religiei creştine este dogma centrală a creştinismului. *Iisus Hristos este singurul întemeietor al unei religii universale care s-a proclamat pe sine Dumnezeu.* Prin El, creştinismul se dovedeşte singura religie adevărată, adică revelată şi absolută. Este singura revelată pentru că este singura care-L înfăţişează omenirii pe *Dumnezeu întrupat în istorie ca om, revelând di-*

rect omenirii adevărul Său prin însăşi Persoana Sa. Acest *adevăr* nu mai este transmis *prin intermediari (*precum în Vechiul Testament sau în religiile păgâne) *ci* este prezentat şi împărtăşit *direct şi personal chiar de Persoana absolută.* Prin Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, *adevărul nu mai este o realitate teoretică care vine de departe spre om şi i se impune exterior,* ci este Persoana absolută intrată în cea mai intimă comuniune cu el, care arată că Acest adevăr există în fiecare persoană umană şi trebuie descoperit şi cultivat. Prin Iisus Hristos, Dumnezeu nu mai este o realitate exterioară şi depărtată care se impune omului ci este *Persoană înscrisă în istorie şi în umanitate, experimentată istoric de orice om.* Numai prin El, *Adevărul şi Persoana lui Dumnezeu au devenit adevărul omului.* De aceea, prin El, numai creştinismul este religia Persoanei absolute, a Dumnezeu-Omului.

Numai *Iisus Hristos este faţa "umană" şi totuşi eternă a lui Dumnezeu către oameni. Prin Iisus Hristos se înfăţişează Dumnezeu oamenilor ca persoană anume, cu o faţă unică.* Persoana înseamnă un chip anume, o expresie precisă, o simţire şi o voinţă specifică. Numai prin persoană există comunicarea şi sensul. De aceea, *Dumnezeu este sensul şi comunicarea cu oamenii, în chipul specific şi precis, prin Iisus Hristos. Prin El, Dumnezeu are un chip anume, unic, care-i priveşte pe oameni, le vorbeşte şi comunică cu ei de la persoană la persoană, "de la om la om".* Numai această comunicare este deplină şi accesibilă pentru oameni, de aceea se poate spune că prin Iisus Hristos comunică omenirea deplin cu Dumnezeu. Chiar şi Duhul Sfânt este "Duhul Fiului" (Gal. 4,6). În toate celelalte religii şi credinţe Dumnezeu este numai o forţă nedeterminată, măreaţă dar străină, fără chip şi simţire specifice.

Prin Iisus Hristos, creştinismul este singura religie care arată şi dovedeşte că Dumnezeu este mai "om" decât omul, că este Adevărul cel mai adânc al fiinţei umane, cel mai "uman" adevăr. Prin aceasta, *numai în creştinism Dumnezeu este realitatea interioară şi cu adevărat eficientă pentru om,* singura care poate vorbi de posibilitatea îndumnezeirii omului.

Atât din punct de vedere moral cât şi doctrinar, adevărul înfăţişat de El omenirii este unic, incomparabil, supra-uman şi absolut. *Absolutul moral* prezentat de învăţătura şi persoana lui Iisus Hristos este mai presus de orice discuţie şi nu mai trebuie dovedit. *Absolutul doctrinar* poate fi dovedit din fiecare afirmaţie şi învăţătură a Sa. Deşi simplu exprimată, orice învăţătură a Mântuitorului este noutate şi absolut în istoria umanităţii. Deşi mai interioară

omului decât sinele lui, ea se dovedește mai presus de evoluția gândirii omenești, de gândirea și simțirea umană în general.

De asemenea, *identitatea între învățătura absolută a Mântuitorului Hristos și Persoana Sa morală absolută* este unică și incomparabilă.

Prin Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, *creștinismul este singura realitate, putere și religie care-l face pe om ființă morală și religioasă, adică liberă și responsabilă.* Nu există libertate reală decât prin Libertatea absolută și nu există responsabilitate decât în raport cu Responsabilitatea supremă. Numai creștinismul leagă organic libertatea și responsabilitatea omului de libertatea și Responsabilitatea supremă, pentru că numai în creștinism Acest Suprem s-a făcut om, stabilind o legătură veșnică între ele.

Prin Iisus Hristos, numai în creștinism Dumnezeu îl poate interpela imperativ și suprem pe om, îi poate pretinde responsabilitate, pentru că numai în creștinism Autoritatea, Libertatea și Responsabilitatea supremă sunt unite într-o singură persoană cu libertatea și responsabilitatea umană.

Datorită lipsei lui Hristos, în toate celelalte religii omul este fie diluat și înghițit de natură (precum în budism, în panteism), fie i se impune arbitrar Divinitatea, ca o realitate străină, de deasupra lui (precum în mozaism și islamism).

Bibliografie

DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943

D. STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui IIsus Hristos*, Sibiu, 1991

D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993

ION BRIA, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992

MELETIE KALAMARAS, *Cine este Hristos* ?, trad. de pr. I. Buga, Editura Symbol, București, 1995

JACQUES DUQUESNE, *Isus*, Ed. Humanitas, trad. de Petru Creția, București, 1995

JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *Christos pentru întreg universul,* Editura Cartimpex, Cluj, 1999

ALEXANDR MEN, *Fiul Omului*, trad. de Angara Nyiri, Ed. Științifică, București, 1998

JAROSLAV PELIKAN, *Iisus de-a lungul secolelor,* trad. de Silvia Palade, Ed. Humanitas, București, 2000.

JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de Nicolae Buga, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997

B. KRIVOCHEINE, *În lumina lui Hristos. Sf. Simeon, Noul Teolog*, trad. de Vasile Leb, şi Gh. Iordan, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997

ANSELM de CANTERBURY, *De ce s-a făcut Dumnezeu om* ?, trad. de Emanuel Grosu, Polirom, Iaşi, 1997

GEORGE REMETE, *Iisus Hristos, cotemporanul necunoscut,* în rev. "Studii teologice", nr. 3-4/2004

GEORGE REMETE, *"Osemintele" lui Iisus sau mormântul lui Hristos?* în rev. "Studii teologice", nr. 1/2007

PREGĂTIREA OMENIRII PENTRU VENIREA MÂNTUITORULUI

Pentru a fi eficientă venirea lui Mesia, omenirea trebuia pregătită într-un fel anume. Ea a fost pregătită în două feluri:

① *prin Revelaţia supranaturală;*

② *prin greutăţile şi vicisitudinile istoriei*, care i-au impus conştiinţa păcătoşeniei, şi neputinţa proprie, dar şi dorinţa şi necesitatea unui Izbăvitor.

Încă de la săvârşirea păcatului strămoşesc, Dumnezeu a făcut promisiunea unui Răscumpărător, prin textul biblic de la Facere 3, 15, numit "protoevanghelia". De atunci nădejdea unui Mântuitor a fost prezentă, mai mult sau mai puţin, la toate popoarele într-o formă sau alta, ca o dovadă în plus despre revelaţia primordială.

Omenirea a fost pregătită deosebit, pentru venirea lui Mesia: o pregătire specială, a poporului evreu şi o pregătire generală, a popoarelor păgâne.

Poporul evreu, ales special pentru această misiune istorică, prin strămoşul Avraam, a fost pregătit prin făgăduinţele divine repetate făcute patriarhilor evrei, prin profeţiile mesianice, prin conştiinţa păcătoşeniei, prin legea ceremonială a lui Moise şi prin anunţarea lui Mesia.

Popoarele păgâne au fost pregătite prin legea morală naturală, prin conştiinţa sau sentimentul vinovăţiei, al părăsirii şi neputinţei, duse până la

tragic. Dovada cea mai concludentă privind conştiinţa păcătoşeniei şi dorinţa de mântuire a păgânilor o constituie existenţa jertfelor la toate popoarele. Majoritatea popoarelor păgâne au păstrat elemente din relatia primordială, concretizate în mituri şi legende. În mitologia vechilor egipteni, zeul Horus biruieşte pe zeul rău Typhon cu înfăţişare de şarpe. Religia vechilor perşi învăţa ca la fiecare 3000 de ani va veni un trimis al lui Ahura-Mazda, spre a scăpa omenirea de zeul cel rău. Ultimul trimis, Mesia se va naşte dintr-o fecioară. În religia hindusă, zeul Vişnu se va întrupa în înţeleptul Krişna pentru a scăpa omenirea de şarpele cel rău, Galua. La greci, eroului tragic Prometeu i se promite sosirea unui zeu care va mântui omenirea. Filosofii greci Socrate, Platon şi stoicii vorbeau despre Logosul divin cu caracter personal şi atribuţii de mântuire. La romani, cărţile sibiline, filosoful Cicero, poetul Vergiliu, istoricii Tacit şi Suetoniu au referinţe privind locul şi timpul venirii lui Mesia. Sf. Iustin Martirul, Teofil al Antiohiei şi Clement Alexandrinul afirmă că înţelepţii greci au fost familiarizaţi şi chiar s-au inspirat din religia iudaică. Lucrarea pregătitoare a lui Dumnezeu în antichitate s-a extins asupra tuturor popoarelor, desigur în moduri foarte diferite. Chiar Sfânta Scriptură sugerează această idee când afirmă: "Cuvântul era lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume" (Ioan 1, 9). Însuşi Mântuitorul a aflat credinţă la popoarele păgâne ("Adevăr zic vouă, că nici în Israel n-am aflat atâta credinţă"), "căci la neamuri Dumnezeu, ca un făcător de bine, nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit" (F.Ap. 14, 17). Acest lucru şi explică pictarea unor filosofi greci păgâni pe pereţii mănăstirilor din Moldova.

În general, putem spune că deosebirea între pregătirea evreilor şi a păgânilor a constat în revelaţia supranaturală la evrei şi cea naturală la păgâni. Aşadar, întreaga omenire aştepta împăcarea omului şi a universului cu Dumnezeu, restaurarea naturii umane şi anihilarea păcatului strămoşesc. Sf. Apostol Pavel spune că şi universul material "suspină şi are dureri până acum" (Romani 8, 22). O astfel de lucrare de mântuire echivala desigur cu o nouă creare a lumii şi a omului.

Bibliografie

Colectiv, *Originile creştinismului,* Editura Polirom, Iaşi, 2002

ARMAND PUIG, *Iisus. Un profil biografic,* Editura Meronia, Bucureşti, 2006.

PROOROCII DESPRE VENIREA MÂNTUITORULUI

Condițiile necesare mântuirii nu le putea îndeplini decât o Ființă atotputernică și atotsfântă, deci divină, dar și umană, pentru a împărtăși oamenilor în chip intim și deplin această mântuire: "Eu sunt Cel care șterge păcatele tale și nu-și mai aduce aminte de fărădelegile tale" (Isaia 43, 25). Venirea Mântuitorului a fost profețită, cu amănunte, cu mult înainte, de mai multe persoane sfinte care au subliniat, fiecare, calitățile divine ale lui Mesia.

Astfel de proorocii au fost:

Despre timpul venirii

"Șaptezeci de săptămâni sunt hotărâte... până ce fărădelegea va trece peste margini... și se va unge Sfântul Sfinților" (Daniel 9, 24).

Nașterea în Betleem:

"Și tu, Betleeme, cu nimic nu ești mai mic între miile lui Iuda, căci din tine va ieși Stăpânitorul peste Israel, iar obârșia Lui este din zilele veșniciei" (Miheea 5, 1).

Nașterea din Fecioară:

"Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și îi vor pune numele Emanuel" (Isaia 7, 14)

Intrarea în Ierusalim:

"Veselește-te, fiică a Ierusalimului, că iată Împăratul tău vine la tine, drept și biruitor, smerit și călare pe asin, pe mânzul asinei" (Zaharia 9, 9).

Jertfa lui Mesia:

"A fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. Și fiindcă și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi și își va lungi viața" (Isaia 53, 12)

Fiul primește domnia veșnică:

"Fiul Omului a înaintat până la Cel vechi de zile și a fost dus în fața Lui. Și i s-a dat lui stăpânirea, slava și împărăția iar stăpânirea lui este veșnică" (Daniel 7, 14).

Vinderea pe 30 de arginți: "Aruncă-l olarului prețul acela scump cu care Eu am fost prețuit de ei. Și am luat cei 30 de arginți și i-am aruncat în vistieria templului" (Zaharia 11, 13)

Patimile: "El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat..." (Isaia 53, 1-12).

Scopul Întrupării Mântuitorului

După învăţătura Bisericii, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat în lume, s-a făcut om cu scopul expres de a-i mântui pe oameni (cf. art. 3 din Crez).

Temeiuri biblice:

"Pe Hristos, Dumnezeu l-a rânduit jertfă de ispăşire" (Romani 3, 25). În acelaşi sens, sunt citatele de la Luca 19, 10; Ioan 3, 17; Evrei 2, 15.

Temeiuri patristice:

Sf. Ioan Gură de Aur scrie: "Hristos Mântuitorul a primit trupul nostru şi s-a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mântuirea neamului omenesc".

Fericitul Augustin: "Dacă omul n-ar fi căzut, Fiul Omului n-ar fi venit"

Sfânta Scriptură subliniază cu tărie faptul că întruparea a avut loc "la plinirea vremii" (Galateni 4, 4). Aceasta înseamnă că omenirea era pregătită corespunzător pentru această venire. Întruparea a răspuns deci unor **conditii** precise, care au fost următoarele:

1. A avut loc după ce omenirea a trecut printr-o istorie îndelungată, a cunoscut gravitatea păcatului şi neputinţa salvării prin forţele proprii.

2. Decăderea morală şi religioasă a fost suficientă, pentru ca acţiunea lui Mesia să combată răul din rădăcină.

3. Vestirea lui Mesia a fost făcută tuturor popoarelor, încât mântuirea putea să devină bun al întregii omeniri.

4. Omenirea a produs din sânul ei pe cea mai curată persoană, capabilă să nască pe Mesia, adică pe Maica Domnului.

Faţă de profeţiile ne-creştine profeţia creştină se deosebeşte prin trei calităţi: 1) este consecventă, 2) ascendentă, 3) împlinită după foarte mult timp

Bibliografie

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, trad. de D. Fecioru, în colecţia "P.S.B.", nr. 5, Bucureşti, 1982

SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. de D. Stăniloae, în "P.S.B.", nr. 15, Bucureşti, 1987

SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Ed. "Anastasia", Bucureşti, 1993

SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, I, în colecția "Izvoarele Ortodoxiei", nr. 6, trad. de D. Fecioru, București, 1943

SF. IOAN CASIAN, *Despre întruparea Domnului*, trad. de David Popescu, în "P.S.B.", nr. 57, București 1990

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântarea I morală*, în "Filocalia", vol. 6, București, 1977

NICOLAE NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1938

PERSOANA DIVINO-UMANĂ A MÂNTUITORULUI

Dumnezeirea Mântuitorului

Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu care a luat și trup de om, rămâne Dumnezeu adevărat și om adevărat în veci. Fiecare fire este mărturisită biblic și amândouă sunt unite veșnic, în chip "neamestecat și neschimbat, neîmpărtit și nedespărțit" așa cum a formulat dumnezeiește sf. Biserică prin Sinodul IV ecumenic.

Firea dumnezeiască este atestată în mai multe profeții mesianice:

- Mesia este "născut din Dumnezeu" (Ps. 2, 6)
- Mesia este "Domn și Dumnezeu" (Ps. 109)
- Mântuitorul s-a numit pe Sine "Fiul lui Dumnezeu" și "Fiul Domnului" (Matei 28, 18)
- Mântuitorul "lucrează ca și Tatăl" (Ioan 5, 17)
- La botez, Mântuitorul este numit "Fiul cel iubit" (Marcu 1, 11)
- Sf. Pavel îl numește "Marele Dumnezeu" (Tit. 2, 12)
- Apostolii îl numesc "Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Matei 16, 16)

Firea umană este afirmată în următoarele locuri: Mesia este "sămânța femeii" și "odrasla lui David" (Facere 3, 15; Isaia 11, 1)

Genealogiile de la Matei și Luca îl arată urmașul unor oameni istorici, reali. În același timp, trebuie să arătăm că firea umană a Mântuitorului are *două însușiri deosebite* față de ceilalți oameni:

a) *naşterea supranaturală*

Zămislirea Mântuitorului s-a făcut printr-o lucrare divină (Luca 1,35) și nu prin naștere omenească. Ea nu a atins sau schimbat fecioria Maicii Domnului.

b) Deşi om deplin, Iisus Hristos este fără nici un păcat.

Impecabilitatea Lui este nu numai o lipsă de păcat ci o impecabilitate absolută, adică imposibilitatea de a voi, de a păcătui sau de a primi ispita.

Argument biblic:

"Cine dintre voi poate să mă vădească de păcat?" (Ioan 8, 46)

Unirea ipostatică

Firea omenească şi firea dumnezeiască a lui Iisus Hristos sunt amândouă reale şi unite într-o singură persoană. Această unire se numeşte unire ipostatică, adică personală ("*ipostas*"-persoană). Numai prin această unire se arată că Iisus Hristos este cu adevărat Mântuitor, pentru că fiind Dumnezeu are putere absolută iar fiind om poate reprezenta şi mântui întreaga omenire din interior, dinăuntrul ei.

Unirea ipostatică a fost formulată ca dogmă în sinoadele III, IV, V, VI ecumenic. Unirea celor două firi se face printr-o interpătrundere reciprocă, numită *perihoreză*. Perihoreza exprimă atât unitatea persoanei cât şi dualitatea firilor lui Iisus Hristos, faptul că firea umană nu constituie o persoană proprie, ci este însuşită de persoana divină care devine şi subiect al firii umane.

Unirea ipostatică rămâne un mare mister, pentru că raţiunea umană nu poate pătrunde modul în care cele două firi s-au unit rămânând totuşi neschimbate.

În privinţa unirii ipostatice, mai trebuie să subliniem următoarele lucruri:

a) În Iisus Hristos, întreaga fire umană s-a unit cu întreaga fire divină; şi totuşi nu s-a întrupat întreaga Sf. Treime, pentru că persoanele Sf. Treimi sunt deosebite şi nu se confundă.

b. Prin Întrupare, nu s-a produs nici o schimbare în Sf. Treime; adică Întruparea nu afectează neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Prin unirea cu firea umană, firea divină nu se schimbă, ci numai firea umană se perfecţionează.

Argumente biblice:

"Şi Cuvântul trup s-a făcut şi s-a sălăşluit între noi" (Ioan 1, 14)

"Eu şi Tatăl una suntem" (Ioan 10, 30)

"Iar când a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său cel Unul-Născut, născut din femeie..." (Galateni 4, 4)

Argument patristic:

Sf. Ioan Damaschin: "Însuşi ipostasul cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut

ipostasul trupului... nu propovăduim două persoane diferite ci una şi aceeaşi, şi Dumnezeu şi om, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit... acelaşi ipostas al Cuvântului este ipostasul celor două firi... ipostasul nu este împărţit şi nici despărţit..." (*Dogmatica* III,2, p.98)

Urmările dogmatice ale unirii firilor

Unirea ipostatică are următoarele consecinte dogmatice:

(1. *Comunicarea însuşirilor*. Prin unirea ipostatică, firii divine i se atribuie însuşirile umane, iar firii umane cele divine, fără ca prin aceasta să se schimbe cu adevărat firile.

Comunicarea însuşirilor este posibilă pentru că firile sunt purtate de aceeaşi persoană.

Temei biblic:

"Cel ce s-a pogorât din cer este Fiul omului, care este în cer" (Ioan 3, 13)

(2) *Îndumnezeirea firii umane şi lipsa de păcat.*

Prin unirea ipostatică, firea Lui umană primeşte puteri care o duc până la asemănarea cu Dumnezeu, fără însă a atinge dimensiuni divine şi fără schimbarea naturii Sale. Firea umană nu primeşte prin aceasta însuşiri divine, ci este numai îndumnezeită, potenţată până la asemănarea cu Dumnezeu; iar voinţa umană nu este desfiinţată, nu devine divină, dar urmăreşte perfect binele la fel ca şi voinţa divină.

Temei biblic:

"Iar Iisus sporea cu vârsta, cu înţelepciunea şi cu harul lui Dumnezeu" (Luca 2,52).

Unirea ipostatică aduce lipsa de păcat a lui Iisus Hristos şi ca om.

(3) *Lui Iisus Hristos i se cuvine o singură cinstire.*

În virtutea unirii ipostatice, lui Iisus Hristos i se cuvine cinstirea de Dumnezeu şi după firea umană, nu numai după firea divină. Aceasta, datorită faptului că noi acordăm cinste nu firii separate, ci persoanei; prin urmare, noi cinstim firea lui umană pentru că cinstim Persoana unică care cuprinde şi firea umană.

Temeiuri biblice:

"Toţi să cinstim pe Fiul cum cinstim pe Tatăl; cine nu cinsteşte pe Fiul, nu cinsteşte nici pe Tatăl care l-a trimis" (Ioan 5, 23)

"Dumnezeu l-a preaînălţat şi i-a dăruit nume, ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece" (Filipeni 2, 10)

4. *Fecioara Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu.*

Este adevărat că Fecioara Maria l-a născut pe Iisus Hristos numai ca om, dar ea n-a născut numai firea umană separată de firea divină: ea a născut o persoană anume, Persoana divină şi nu o fire impersonală, imprecisă, separată. În virtutea unirii desăvârşite a firii umane cu cea divină în Persoana pe care a născut-o ea, Fecioara Maria trebuie cinstită cu numele de Născătoare de Dumnezeu.

Argument biblic: "Sfântul care se va naşte din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Luca1, 35).

Argument patristic: Sf. Ioan Damaschin: "Sf. Fecioară este în sens propriu şi real Născătoare de Dumnezeu... nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenţei, ci în sensul că însuşi Dumnezeu, Cel născut din Tatăl... s-a sălăşluit în pântecele ei, s-a întrupat şi s-a născut din ea" (*Dogmatica* III,12, p.114-115).

5. *În Iisus Hristos există două voinţe şi două lucrări.*

Datorită faptului că Iisus Hristos are două firi, dar acestea sunt unite, lucrările lor sunt lucrări divino-umane.

Argument patristic:

Sf. Ioan Damaschin afirmă că Iisus Hristos "nu făcea omeneşte cele omeneşti căci nu era numai om ci şi Dumnezeu; dar nici nu lucra cele dumnezeieşti dumnezeieşte, căci nu era numai Dumnezeu ci şi om" (*Dogmatica* III.19, p.136), urmând pe Sf. Maxim Mărturisitorul care se exprimă la fel în lucrarea *Ambigua*, 5d şi 5e.

Bibliografie

SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Despre trupul lui Hristos*, ("De carne Christi"), trad. de J.P.Mahé, în colecţia "Sources chrétiennes", vol. 216, Cerf. , Paris, 1975

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic,* trad. de Teodor Bodogae, în "Scrieri" II, colecţia "P.S.B.", nr. 30, Bucureşti 1998.

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capetele teologice*, în "Filocalia", vol. II, Sibiu, 1947

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în colecţia "P.S.B.", nr. 80, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti.

LEONŢIU DE BIZANŢ, *Treizeci de capete împotriva lui Sever de Antiohia,* trad. de Ilie Frăcea, în "Altarul Banatului", 1990

D. STĂNILOAE, *Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul,* Craiova, 1990

D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1951

D. STĂNILOAE, *Hristologia sinoadelor*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1974

N. CHIȚESCU, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două voințe*, în rev. "Ortodoxia", nr. 4/1967

ION CARAZA, *Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț*, în "Studii Teologice", nr. 5-6/ 1967

Cuv. IOAN MAXENȚIU, *Scrieri ale călugărilor "sciți"*, Editura Mitropoliei, Craiova, 2006

CHENOZA

Întruparea constituie și rămâne un mare mister al credinței creștine. Acțiunea prin care persoana a doua a Sfintei Treimi a acceptat și a putut să se coboare până la nivelul condiției umane, să ia trup de om și să se smerească până la suferință și moarte se numește *chenoză*. Numele acestei acțiuni vine din cuvântul grecesc "*khenosis*" = golire, adică golirea Fiului lui Dumnezeu de slava Lui; expresia se găsește la Filipeni 2, 7-9.

Textul clasic este următorul: "*Hristos, chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor... Ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce*".

Prin urmare, chenoza cuprinde două aspecte:

a. *smerirea* Fiului lui Dumnezeu până la condiția de om;

b. *felul* în care și-a însușit firea umană;

De la început, trebuie spus că actul chenozei este *un paradox*, pentru că smerirea, golirea reală a Fiului de slava Sa divină prin întrupare înseamnă tocmai reversul, aparent contrar, al puterii și libertății Sale; pentru că numai prin această umilire și restrângere a slavei Sale s-au putut oamenii îmbogăți, prin "sărăcirea" Lui, de bogăția Lui. Prin chenoză, Iisus Hristos, pe de-o parte asumă firea umană pătimitoare iar pe de altă parte dă trupului puterea să biruiască patimile și moartea. "Chipul" divin din textul de la Filipeni nu înseamnă firea dumnezeiască ci înfățișarea ei măreață sau slava ei; deci "golirea", chenoza nu înseamnă renunțarea Fiului la firea Sa divină ci numai o micșorare, o restrângere a modului de manifestare a slavei Sale; în același timp, mai înseamnă posibilitatea persoanei divine de a deveni subiect și al firii umane.

Sf. Părinți au interpretat toți chenoza în sensul păstrării neschimbate a unirii ipostatice cu toate proprietățile neschimbate ale firilor. Astfel, Sf. Grigorie de Nazianz spune: "Ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a asumat" (A III-a Cuv. teologică" 19, p. 67). Sfântul Ioan Gură de Aur zice și el: "Auzind că s-a deșertat, să nu socotești vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, a luat ceea ce nu era, și întrupându-se a rămas Dumnezeu".

Mai subtil exprimă chenoza Sf. Maxim Mărturisitorul astfel: "Însuși Cuvântul, golindu-se, smerindu-se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire și, prin întrupare, supunându-se cu adevărat simțirii naturale, s-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos" ("*Ambigua*", 3, p. 50).

Concepția Sf. Părinți despre chenoză mai învață următoarele:

1. Chenoza a fost necesară, pentru că numai impropriindu-și firea umană, Hristos poate să ne facă și pe noi dumnezei după har.

2. *Chenoza și îndumnezeirea* firii umane sunt *complementare*, una o presupune pe cealaltă și este reversul ei.

3. Asumarea firii umane pătimitoare *nu* înseamnă că *firea divină a devenit pătimitoare, ci numai că persoana divină a devenit subiect purtător și al firii umane.*

4. Chenoza este *expresia supremă*, eminentă *a iubirii lui Dumnezeu* față de oameni.

5. Deși toți Sfinții Părinți afirmă o chenoză reală, totuși niciunul *nu* vorbește de *o chenoză radicală*, în sensul de renunțare la vreuna din calitățile firii divine.

Teologia protestantă a construit o seamă de teorii privind interpretarea chenozei. Unii teologi, ca Thomasius și Gess afirmă o "*golire de întrebuințare*", în sensul că Hristos își păstrează însușirile divine dar nu le întrebuințează complet și continuu.

Alții, ca Lucas Osiander, formulează o "*ascundere de întrebuințare*", în sensul că Hristos s-a folosit de însușirile Sale divine numai pe ascuns.

Aceste teorii protestante, deși subtile și ingenioase, sunt totuși inacceptabile. Prima teorie duce la acceptarea unei schimbări reale a firii divine și negarea unirii ipostatice; iar după a doua teorie, Hristos folosind numai pe ascuns însușirile divine duce la impresia unui doketism (că ar fi avut numai aparent trup uman).

Teologii protestanți mai noi, ca Bernard Sartorius, Lange și Ewald afirmă o chenoză radicală, adică o limitare reală a firii divine. Astfel, în starea de chenoză Iisus Hristos ar fi fost doar un Dumnezeu virtual și nici n-ar fi avut conștiința că este Dumnezeu. Evident că această teorie radicală nu mai merită nici un comentariu ortodox. Sf. Scriptură are suficiente texte care arată că Iisus Hristos nu se manifesta ca un Dumnezeu ascuns ci ca Dumnezeu adevărat, care și-a afirmat deschis și repetat dumnezeirea, recunoscută de cei din jur.

Este de observat că aceste teorii chenotice protestante sunt, de fapt, forme moderne de monofizism, pentru că vorbesc de o schimbare reală, de o auto-limitare a firii divine.

În *teologia ortodoxă*, numai Sergiu Bulgakov a fost ispitit să formuleze o teorie chenotică personală. În lucrarea *"Cuvântul întrupat"* (*"Du Verbe incarné"*, Paris, 1943) el vorbește de o chenoză reală a firii divine și chiar ajunge să afirme că "doctrina chenotică protestantă a dat o viață nouă teologiei Apusului, pe când teologia Bizanțului a devenit moartă în acest punct." Consecințele teoriei lui sunt cu totul neortodoxe, ca de exemplu aberația că Iisus Hristos și-a lepădat trupul omenesc, la Înălțare. În chip firesc, S. Bulgakov a fost condamnat de Sf. Sinod al Bisericii Ruse.

În *teologia patristică*, chenoza a fost înțeleasă totdeauna ca *revers firesc al îndumnezeirii*. Întruparea însăși este chenoză întrucât constă în împroprierea celor omenești de către Fiul lui Dumnezeu, în împletirea lucrării divine cu cea umană, în suportarea slăbiciunilor umane de către Fiul lui Dumnezeu, în coborârea și conformarea la condiția umană.

Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că "Fiul lui Dumnezeu întrupat lucra cele înalte prin cele smerite, făcându-și arătată puterea suprafirească prin trup, după fire pătimitor" și "ca Dumnezeu mișca propria sa omenitate iar ca om manifesta propria Sa Dumnezeire... pătimea dumnezeiește, odată ce nu era simplu om și săvârșea minuni omenește...odată ce nu era Dumnezeu gol. Încât pătimirile Lui erau minunate... iar minunile Lui erau pătimite" (*Ambigua,* 5d, p. 60-61; vezi și 5e, p. 63).

Sf. Chiril al Alexandriei învață și el că Iisus Hristos "făcându-și ale Sale cele ce erau proprii trupului, prin împropriere Cel desăvârșit se supune creșterii și Cel neschimbat înaintării" (*"Anatematismele"*, București, 1937, p. 41)

Teologia ortodoxă a evitat teoriile chenotice, pentru că a înțeles pericolul acelora de a cădea în monofizism sau nestorianism. Pentru ea dumnezeirea și umanitatea lui Hristos rămân reale și unite, pentru că ea "a afirmat pe de o parte imuabilitatea naturii divine în Hristos, iar pe de altă parte, diferit de

hristologia occidentală care l-a întrevăzut pe Hristos ca om desăvârşit chiar din momentul zămislirii Sale, a pus în evidenţă procesul ontologic de desăvârşire a omenităţii Sale pe tot parcursul vieţii Sale pământeşti... a fost posibil pentru hristologia răsăriteană să afirme două lucruri care par opuse şi contradictorii ... prin învăţătura ei despre energiile necreate, care depăşesc deismul culturii occidentale şi fac posibilă intervenţia lui Dumnezeu în iconomie şi în istorie" (D. Popescu , *Ortodoxie şi contemp.* pag. 44-45).

Recent, *părintele Dumitru Stăniloae* a remarcat că posibilitatea chenozei e dată deja în conformitatea omului cu Dumnezeu ca şi "chip şi asemănare" şi că, foarte simplu spus, "*chenoza, în genere, constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însuşiri şi manifestări omeneşti*". (*"Iisus Hristos sau restaurarea omului"*, p. 129). El a observat că, Întruparea fiind expresia iubirii, "în orice dragoste e o chenoză" şi a făcut şi *o analogie* a chenozei: unirea sufletului cu trupul într-o singură persoană. Observăm că această analogie fericită a părintelui Stăniloae este utilizabilă şi în alte mari probleme dogmatice, precum firea divină şi energiile divine, viaţa inter-trinitară şi unirea ipostatică, deşi recunoaştem că este delicată, riscantă şi improprie pentru înălţimile divine.

Antinomia dintre chenoza Fiului lui Dumnezeu şi păstrarea neschimbată a firii Sale divine în actul Întrupării se explică deci numai prin conceptul de *persoană*: adică, prin faptul că acelaşi subiect este capabil de a purta şi exprima simultan două firi care se împletesc fără să-şi ştirbească integritatea, firea umană putând fi îndumnezeită de către cea divină.

Noi concluzionăm că *chenoza Fiului lui Dumnezeu se explică deja prin iubirea lui Dumnezeu. Dumnezeu este chenoză pentru că este iubire şi este iubire pentru că este chenoză; iubirea însăşi înseamnă smerenie, coborârea totală la celălalt.*

Bibliografie

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în colecţia "P.S.B.", nr. 80, trad. de D. Stăniloae, Bucureşti, 1983.

DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

P. SVETLOV, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, vol. II, Chişinău, 1936

STAN COMAN, *Sensul ortodox al chenozei faţă de teoriile chenotice moderne*, în revista "Ortodoxia", nr. 3/1956

EREZIILE HRISTOLOGICE

Ca Dumnezeu şi om, ca fire divină şi umană într-o singură persoană, Iisus Hristos constituie o taină extraordinară, de necuprins de mintea omenească. El este şi rămâne "piatra din capul unghiului" de care şi pe care s-au sfărâmat toţi cei care s-au apropiat de Ea fără credinţa şi smerenia cuvenită. Fiind pentru evrei un scandal iar pentru înţelepţii păgâni o nebunie, persoana lui Iisus Hristos a fost înţeleasă şi interpretată diferit, încă de la începuturile creştinismului. Şi astăzi sunt exprimate, chiar în unele culte creştine, o mulţime de idei despre Iisus Hristos străine de învăţătura scripturistică şi patristică, mai ales în cultele neo-protestante.

Pentru mintea şi înţelegerea omenească, misterul persoanei lui Iisus Hristos rămâne tot aşa de mare şi de necuprins ca şi misterul Sfintei Treimi. Asupra acestei taine a atras, de altfel, atenţia de la început Sf. Ap. Pavel, prin cuvintele: "Mare este taina creştinătăţii. Dumnezeu S-a arătat în trup..." (I Tim. 3, 16)

Despre Iisus Hristos s-au exprimat o mulţime de erezii. Ereziile hristologice, deşi diferite, sunt înrudite şi se pot grupa în trei categorii.

1. Ereziile *privitoare la divinitatea Sa.*

2. Ereziile *privind umanitatea Lui.*

Aceste două categorii le-am expus, în mare parte, în capitolul despre ereziile anti-trinitare.

3. Ereziile *referitoare la unirea ipostatică.*

1. **Ereziile privitoare la divinitatea Mântuitorului** sunt cele mai grave şi, deci, mai importante. Ele sunt de nuanţă şi gravitate diferită, însă toate contestă, mai mult sau mai puţin, divinitatea Lui.

Între acestea, ereticii *Cerint şi Ebion* (sec. I, combătuţi de Sf. Ioan Evanghelistul) Carpocrat, Teodot şi Artemon, (combătuţi de Sf. Irineu şi Tertullian) şi *Pavel de Samosata* (262-269, condamnat de sinoadele de la Antiohia din 264 şi 270) negau total divinitatea lui Iisus Hristos, socotindu-L un simplu om. Această concepţie şi-au însuşit-o apoi şi teologii *protestanţi raţionalişti* din sec. XVIII-XIX şi o au *unitarienii* din zilele noastre.

Arianismul şi *semi-arianismul* din sec. IV, susţineau că Iisus Hristos nu este simplu om ci Spiritul superior, dar nu născut din Tatăl, ci numai creatura Lui, cea dintâi şi cea mai bună. Pentru a mântui omenirea căzută în

păcat, Tatăl L-a investit pe Iisus Hristos cu atributele divine. Ca răsplată pentru lucrarea mântuitoare şi pentru ascultarea Lui până la moarte, Tatăl l-a adoptat apoi pe Iisus ca Fiu al Său. Deci, Mântuitorul poate fi numit "Fiu" al lui Dumnezeu, datorită adopţiunii, însă nu datorită firii. Prin fire El rămâne deosebit, zic arienii şi nu poate fi numit "omousios" - de o fiinţă cu Tatăl.

Ereziile patripasiene afirmau că Dumnezeu fiind o singură persoană, de fapt în Iisus Hristos s-a întrupat şi a pătimit chiar Dumnezeu Tatăl ("Pater" = Tată, "Passio" = pătimire; "Tatăl a pătimit"). Aceste erezii au fost condamnate de Biserică în secolele II şi III şi combătute de Sf. Părinţi, îndeosebi de Sf. Irineu şi Sf. Vasile cel Mare.

2. Ereziile referitoare la umanitatea Mântuitorului.

În aceste erezii se cuprind doketismul, gnosticismul, apolinarismul şi cele care afirmă naşterea naturală a lui Iisus Hristos.

Doketismul (de la cuvântul grecesc "*dokeo*" = a părea) susţinea că Iisus Hristos nu a avut un trup real, fizic, ci numai o formă de trup. Unii eretici, *gnostici şi manihei*, recunoşteau că a avut trup real, dar nu trup material, ci unul spiritual. Prin urmare, toate actele mântuitoare ale lui Iisus Hristos, întruparea, patimile, moartea şi învierea au fost necorporale, doketice. Se înţelege că în felul acesta însăşi mântuirea este golită de conţinut şi eficienţă, nu mai este un act organic ci unul formal. Doketiştii nu acceptau că Mântuitorul ar fi putut avea trup fizic, din cauza concepţiei lor generale, ca şi a maniheilor, că materia este rea, ceva cu totul degradat şi nedemn de spirit, iar acesta nu se poate coborî până la ea. Această idee a fost foarte adâncă şi s-a perpetuat în spiritualitatea occidentală, prin sectele medievale, prin protestantism şi neoprotestantism , până în zilele noastre. Aceste erezii au fost combătute de Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Irineu, Tertullian şi Clement Alexandrinul.

O erezie mai subtilă a formulat *Apolinarie*, (†392) episcopul Laodiceii, care afirma că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, are fire divină şi fire umană, însă firii umane îi lipseşte raţiunea umană, pentru că aceasta a fost cu totul copleşită, prin unirea ipostatică, de Raţiunea divină, Superioară, supremă. Hristos ar fi avut trup uman fizic cu suflet biologic, dar fără suflet raţional. Ştirbind însă integritatea firii umane a Mântuitorului, apolinarismul ştirbeşte realitatea Răscumpărării, a mântuirii. Apolinarismul a fost condamnat de sinodul II ecumenic şi combătut de Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz şi Sf. Grigorie de Nyssa.

Alţi eretici, precum Cerint, Carpocrat şi gnosticii iudaizanţi afirmau că *Iisus Hristos s-ar fi născut în mod natural*, din Sf. Maria şi dreptul Iosif. Ideea aceasta a fost reluată apoi mai târziu, de către teologii protestanţi

raționalist-critici și ai curentului demitologizant.

Față de toate aceste erezii, Biserica a afirmat totdeauna integritatea deplină a firii divine și a firii umane a Mântuitorului și unirea lor ipostatică reală, desăvârșită, în veșnicie, dar distincte și neconfundate, chiar dacă firea umană a fost îndumnezeită.

3. **Ereziile privitoare la unirea ipostatică** sunt: nestorianismul, monofizismul, monotelismul și adopționismul.

Nestorianismul s-a numit așa după întemeietorul ereziei, Nestorie, patriarh al Constantinopolului în prima jumătate a sec. V. Acesta recunoștea că Iisus Hristos are două firi dar susținea că ele rămân deosebite, separate și constituie persoane distincte. Deci, în Iisus Hristos ar fi două persoane "dio prosopa", persoana divină și persoana umană; de aceea erezia lui s-a numit și *dio-prosopism*.

Prin urmare, Nestorie trăgea concluzia că Fecioara Maria, întrucât a născut o fire și o persoană umană și nu divină, trebuie numită numai Născătoare de om ("Antropotokos") sau Născătoare de Hristos ("Hristotokos") dar în nici un caz Născătoare de Dumnezeu ("Theotokos"). Nestorianismul a fost condamnat de sinodul III ecumenic și combătut de Sf. Chiril al Alexandriei.

Monofizismul (de la cuv. "*monos*" = unul și "*fisis*" = fire) a fost susținut de Eutihie din Constantinopol (sec. V). Acesta, din dorința de a-l combate cu orice preț pe Nestorie, a căzut în extrema opusă, afirmând unirea celor două firi până la confundare. El spunea că la întrupare Mântuitorul a primit inițial două firi însă prin unirea ipostatică firea umană, slabă și inferioară față de firea divină, a fost absorbită total de aceasta. Întrucât susținea că în Mântuitorul n-a rămas fire umană reală, monofizismul apare ca un doketism. El a fost condamnat de sinodul IV ecumenic și combătut de papa Leon I cel Mare.

Monotelismul (de la cuvântul "*monos*" = unul și "*telisis*" = voință) a fost susținut de patriarhii Sergiu, Pyrrhus și Pavel ai Constantinopolului, Cyrus al Alexandriei și papa Honoriu în sec. VII. Aceștia recunoșteau firea divină și firea umană a Mântuitorului dar afirmau că prin unirea ipostatică voința umană a lui Hristos, infinit limitată și slabă în fața voinței divine, a fost înghițită de aceea. În acest fel, monotelismul se dovedește a fi un monofizism camuflat. Monotelismul și susținătorii lui au fost condamnați de către sinodul VI ecumenic. A fost combătut îndeosebi de către Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Sofronie al Ierusalimului și papa Martin I.

Adopționismul este o formă de nestorianism, din sec. VIII, care separa cele două firi ale Mântuitorului, susținând că după umanitate Iisus Hristos nu este Fiu propriu al lui Dumnezeu ci numai Fiu adoptiv, după har, ca și sfinții.

Această erezie a fost condamnată de mai multe sinoade locale din Apus.

Este foarte important de observat şi înţeles că ereziile hristologice s-au perpetuat până în zilele noastre în cultele neo-protestante, care nu sunt altceva decât revenirea, sub o înfăţişare modernă, a vechilor erori. De asemenea, trebuie să subliniem că toate aceste mari greşeli dogmatice au fost identificate, catalogate precis şi rezolvate, adică condamnate definitiv, odată pentru totdeauna de Biserică, încă în primele secole creştine. În acest fel, ereziile cultelor neo-protestante au fost condamnate de două ori: atât doctrinar, prin sentinţa oficială a sinoadelor, cât şi istoric, adică de către întreaga istorie ulterioară a Bisericii.

Bibliografie

IRENEE de LYON, *Contre les heresies*, (Adversus haereses), în colecţia "Sources chretiennes", vol. 100, 152, 153, 210, 211 până azi, Paris, 1965, 1969, 1974.

SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, I-II, trad. de Dumitru Stăniloae, în "P.S.B.", vol. 15-16, Bucureşti, 1987-1988.

SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Editura "Anastasia", Bucureşti, 1993

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cele 12 Anatematisme*, trad. de O.Căciulă, Bucureşti, 1938.

I. RĂMUREANU, T. BODOGAE, M. ŞESAN, *Istoria bisericească universală*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, Bucureşti, 1975.

MÂNTUIREA OBIECTIVĂ ŞI MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ

Mântuirea creştină are două aspecte:

1. Acţiunea răscumpărătoare a omenirii global sau virtual; de către Iisus Hristos, prin jertfa pe cruce.

2. Improprierea, de către fiecare om în parte, a efectelor jertfei pe cruce.

În primul sens, mântuirea virtuală a întregii omeniri se mai numeşte mântuire obiectivă sau *Răscumpărare*. În al doilea sens, mântuirea fiecărui om prin colaborarea proprie se numeşte mântuirea subiectivă sau *Îndreptarea*.

Raportul între persoana şi opera Mântuitorului

În cazul oamenilor obişnuiţi, opera unui om poate fi detaşată de autorul

ei (ex: după moarte). La Mântuitorul însă, nu numai că lucrarea lui mântuitoare se realizează tocmai prin persoana Lui în mod continuu, dar ele rămân şi sunt nedespărtite în veşnicie. Harul divin mântuitor se împărtăşeşte numai prin umanitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu, întrupat şi jertfit numai pentru oameni. Persoana şi opera Mântuitorului sunt atât de unite încât constituie o singură realitate mântuitoare, unică şi unitară.

Raportul între mântuirea obiectivă şi subiectivă

Mântuirea obiectivă este lucrarea divină de mântuire a întregii umanităţi în general, care se extinde deci în principiu asupra tuturor persoanelor. Însă mântuirea nu înseamnă intrarea în rai fără voinţa omului. Ea este un proces organic, o schimbare reală a omului care trebuie să consimtă şi să şi-o însuşească personal prin voinţă şi fapte bune . Se poate afirma că mântuirea obiectivă a deschis porţile raiului pentru toţi, căci toţi am fost răscumpăraţi din robia păcatului strămoşesc şi împăcaţi cu Dumnezeu, dar încă nu am intrat în rai. Ca să intrăm în rai este nevoie de acţiunea noastră personală. Această mântuire personală este mântuirea subiectivă.

Sf. Părinţi subliniază că dacă Dumnezeu l-a creat pe om fără voia lui, în schimb nu-l mântuieşte fără voia şi fără participarea lui. Această participare, colaborare reală a omului, în plus faţă de mântuirea obiectivă o arată Sf. Ap. Pavel prin cuvintele: "Lucraţi cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră." (Filipeni 2. 12)

DEMNITĂŢILE MÂNTUITORULUI

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos s-a împlinit prin *învăţătura* Sa, prin *propria jertfă* şi prin *puterea* exercitată în vederea mântuirii. În Sfânta Scriptură, IIsus Hristos este considerat ca Învăţător - Profet (cf. Matei 28,18), ca Arhiereu (Evrei 9,11) şi ca Împărat (Apocalipsa, 12,10; 11,15).

Puterile, demnităţile, calităţile sau slujirile prin care Mântuitorul şi-a exercitat acţiunea Sa mântuitoare sunt de:

a. învăţător sau profet

b. arhiereu

c. împărat

Trebuie spus că aceste demnităţi n-au fost exercitate numai temporar, nu sunt misiuni temporare ale Mântuitorului, ci sunt puteri şi calităţi pe care de la întrupare le are fiinţial, organic. Demnităţile, puterile sau slujirile Lui se

întrepătrund și constituie o unitate, deși sunt distincte; pentru că El a învățat slujind, s-a jertfit biruind și stăpânește ca un Miel înjunghiat (Apoc. 5).

Chiar dacă uneori iasă în evidență o anumită demnitate, El le are și le exercită pe toate. Și oamenii sfinți au beneficiat de asemenea demnități. Aceștia au avut însă cel mult două dintre ele, de obicei una, numai în grad relativ și neidentificate ființial cu persoana lor. Demnitatea lor a fost dobândită și relativă. Demnitățile Mântuitorului sunt complete, absolute și nedobândite, ci proprii Persoanei Sale sfinte. În același timp, ele formează în Persoana lui un tot unitar, unic, absolut și incomparabil. Demnitățile, calitățile sau slujirile Lui nu sunt simple atribute sau puteri, ci *fac parte esențial din persoana Sa divino-umană*, astfel încât lucrarea Sa mântuitoare nu este altceva decât exercitarea acestor puteri ce emană din persoana Lui.

Demnitatea profetică (de învățător)

Constă din *activitatea Lui de descoperitor și învățător al adevărului divin* despre Dumnezeu și toată existența, al sensurilor prime și ultime. În acest înțeles, Mântuitorul a putut spune în modul cel mai real și mai propriu că "Eu sunt Calea, Adevărul și Viața..."și " Eu sunt Lumina lumii" (Ioan 14, 6; Ioan 8, 12). Adevărul Lui este totuna cu puterea Lui: "Căci le vorbea ca Unul ce are putere" (Matei 7,29) și "Niciodată n-a vorbit un om ca Omul acesta!" (Ioan, 7,46). Cuvântul Lui era Adevăr și Mântuire în același timp.

Mântuitorul este nu numai profet și învățător, ci este *Profetul profeților* și Profetul absolut. El nu a învățat un adevăr primit, dobândit de la altcineva, ci a învățat adevărul Lui, s-a vestit pe Sine însuși pentru că este identic cu adevărul. Este *singurul profet a cărui învățătură se identifică cu Persoana Lui.* În același timp, adevărul vestit, explicat și predat lumii este complet, absolut, imuabil și suficient sieși, fără adăugiri sau evoluție. Iisus Hristos a descoperit oamenilor, cu autoritate supremă, adevărul despre Dumnezeu, om și lume. Învățătura Lui este profetică pentru că persoana Lui este suprem profetică, arătând prin persoana Sa omul la nivelul maxim al devenirii sale viitoare. Învățătura Lui este și realistă (întrucât El a exemplicat cu fapta profetiile Sale) și profetică, întrucât a arătat în Sine omul viitor, omul final; învățătura și persoana Lui sunt profetice și pentru că constituie modelul final, eshatologic, definitiv, al omului mântuit.

După înălțarea Sa la cer, Mântuitorul își continuă activitatea de profet prin Biserică, Apostoli și prin urmașii lor, episcopii și preoții, care în

activitatea lor de mărturisire a adevărului divin sunt asistaţi de Duhul Sfânt trimis de Hristos la Cinzecime, până la sfârşitul veacurilor, conform promisiunii: "Iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28, 20). Demnintatea Sa profetică se împărtăşeşte într-un fel şi oamenilor, prin faptul că le dă puterea de a urmări, a afla şi a stărui consecvent în Adevăr, ceea ce este totuna cu a trăi în Dumnezeu.

Demnitatea arhierească

Este activitatea prin care, prin toate încercările şi suferinţele de la întrupare la moarte, Mântuitorul s-a adus pe Sine jertfă Tatălui, împăcând omenirea cu Dumnezeu. Această demnitate şi activitate constituie centrul şi esenţa lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos şi se numeşte Răscumpărare. Demnitatea arhierească are 3 direcţii: spre Dumnezeu, spre Sine şi spre oameni, cf. Evrei 5, 1: "... orice arhiereu, fiind luat *dintre oameni* este pus *pentru oameni*, spre cele ce sunt *ale lui Dumnezeu*, ca *să aducă daruri şi jertfă* pentru păcate..."

Temeiuri biblice:

"Ca o oaie spre junghiere s-a adus şi ca un miel fără de glas, înaintea Celui ce-L tunde, aşa nu şi-a deschis gura sa; căci s-a luat de pe pământ viaţa Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus la moarte" (Isaia 53, 8)

"Fiul Omului n-a venit ca să i se slujească, ci ca El să slujească şi să-Şi dea sufletul Său, preţ de răscumpărare pentru mulţi" (Matei 20, 28). Evrei 7, 26: "Un astfel de Arhiereu se cuvenea să avem..."

"Acesta este sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor." (Matei 26, 28)

Arhiereul Hristos este unic şi pentru că, numai în cazul Lui, Arhiereul este identic cu Jertfa: El n-a fost jertfit de cineva ci S-a adus El însuşi voluntar pe Sine jertfă iar calitatea lui de Jertfitor nu este asociată Persoanei Sale ci este chiar Persoana Lui. De aceea arhieria lui Hristos este veşnică în cer, pentru că numai din jertfa Lui, permanentă pot lua şi credincioşii puterea de a se jertfi şi ei.

După înălţarea la cer, demnitatea arhierească a Mântuitorului sau Jertfa de pe cruce se continuă, se actualizează mereu prin jertfa Sf. Împărtăşanii, care este identică cu jertfa de pe cruce, cf. cuvintelor Mântuitorului: "Aceasta s-o faceţi întru pomenirea Mea" (Luca 22, 19); şi ale Sf. Ap. Pavel: "Ori de

câte ori veți mânca Pâinea aceasta, moartea Domnului bine vestiți până la venirea Lui" (I Corinteni 11, 25).

Demnitatea arhierească a Mântuitorului se comunică oamenilor mai ales prin aceea că le dă puterea de a-şi depăşi egoismul şi a se jertfi pentru alții.

Demnitatea împărătească

Este activitatea prin care îi conduce pe oameni ca "oi" rationale, în calitate de Păstor şi Împărat suprem, guvernând întreaga existență spre împărăția Lui. Demnitatea împărătească nu înseamnă numai cea pe care o are Fiul lui Dumnezeu de la crearea lumii, dintotdeauna, ci mai ales demnitatea supremă pe care a primit-o ca om: "Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt" (Filip. 2, 10). Demnitatea împărătească a avut-o şi ca om de la început, dar ca om a experimentat efectiv o creştere a acestei puteri după înviere, conform cuvântului: "Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ!" (Matei 28, 18) şi cuvântului "pentru aceea Dumnezeu L-a înălțat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus decât tot numele" (Filipeni 2, 9).

Temeiuri biblice:

"Mesia este împărat veşnic" (Luca 1, 33); "Datu-mi-s-a toată puterea, în cer..." (Matei 28, 18)

"În numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece" (Filip. 2, 10).

"El este Împăratul împăraților şi Domnul domnilor" (I Timotei 6, 15)

În timpul activității pământeşti, Mântuitorul şi-a manifestat demnitatea împărătească prin minuni şi prin propria înviere, iar după aceea prin coborârea la iad şi înălțarea la cer. După înălțare, El îşi manifestă demnitatea împărătească prin şederea de-a dreapta Tatălui, prin prezența în Biserică, prin Judecata universală şi prin domnia fără sfârşit în împărăția lui.

Puterea Lui împărătească se comunică oamenilor mai ales prin ajutorul pentru a se autocontrola, pentru a învinge păcatul şi condiția umană degradată de păcat.

Bibliografie

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, trad. D. Stăniloae, în "P.S.B.", 38, Bucureşti, 1991

D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

Revista "ORTODOXIA", nr. 1 şi 2/1983, în întregime.

ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII

Aşa cum am spus, Răscumpărarea este mântuirea obiectivă, săvârşită de Hristos pentru toată omenirea, global.

Această lucrare este deosebit de bogată, implică o mulţime de aspecte. Teologia a încercat o sistematizare a acestor aspecte, dimensiuni sau direcţii ale mântuirii obiective. În general, se socotesc trei aspecte ale Răscumpărării:

1. aspectul *de jertfă*
2. aspectul *recapitulativ*
3. aspectul *ontologic* (fiinţial, esenţial)

1. Aspectul de jertfă

Sub acest aspect, Răscumpărarea se manifestă ca fiind jertfa deplină, perfectă, adusă de Hristos în faţa Tatălui ceresc, ca preţ de răscumpărare pentru păcatele lumii.

Temeiuri biblice:

"Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca lumea să nu piară ci să aibă viaţă veşnică" (Ioan 3, 16).

"Şi s-a dat pe Sine prinos şi jertfă lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă" (Efes. 5, 21).

"Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără de prihană" (Evrei 9,14).

"El a străbătut cerurile pentru ca să se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu" (Evrei 9,24).

Temeiuri patristice:

Sf. Atanasie cel Mare zice: "Dar de vreme ce ... trebuia să moară numai decât, acesta fiind mai ales motivul pentru care a venit la noi ... a adus şi jertfa pentru toţi dând templul Său spre moarte (Evrei 9, 12, 24), ca să facă pe toţi nevinovaţi şi iertaţi de neascultarea de la început şi să Se arate totodată pe Sine mai înalt decât moartea, arătând trupul Său nestricăcios drept pârga învierii tuturor" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XX).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă, în mod cuprinzător: "Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ... şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute

şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii şi a mormântului, a înţeles raţiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înţelesul tainic al învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate" (*Cele 200 capete despre cunoştinţa de Dumnezeu*, 66, în Filocalia III, p. 148).

Pentru ca lumea să scape de păcat, păcatul trebuia pedepsit cu moartea. De aceea, Iisus Hristos a luat firea umană care purta şi moartea ca "blestem" pentru păcat, "făcându-se pentru noi blestem" (Gal. 3, 13), iar prin ascultare a înaintat spre moartea în Dumnezeu, moartea din iubire faţă de Dumnezeu. În acest fel, El "a omorât cu moartea (cea pentru Dumnezeu) pe moarte" (moartea ca plată a păcatului, ca blestem). Prin El, păcatul lumii a fost biruit şi desfiinţat: "Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bunăvoie, prin fire, osânda mea, El care nu era osândit după voia cea liberă din El" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 42). Întrucât moartea suportată de Hristos a fost o moarte pentru păcatul lumii, ea a fost o moarte dreaptă, căci toată firea omenească trebuie să ia plata morţii; dar întrucât El personal era fără păcat, ea era o moarte nedreaptă. Prin urmare, a fost drept şi să moară, dar a fost drept şi să învie. Cu alte cuvinte, dreptatea lui personală a depăşit, a biruit "dreptatea" morţii şi în acest fel dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat în final în toată deplinătatea ei. În împlinirea desăvârşită a acestei dreptăţi, culminează şi străluceşte perfecţiunea aspectului de jertfă al Răscumpărării.

Această jertfă înseamnă în acelaşi timp şi refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu. În general, în teologia de până acum, aspectul de jertfă era exprimat ca fiind mai ales o omagiere, o cinstire adusă lui Dumnezeu, pentru a îndrepta necinstirea făcută de strămoşi prin păcatul strămoşesc. Această concepţie este destul de improprie şi de nedemnă de iubirea absolută a lui Dumnezeu, care cu siguranţă nu are nevoie şi nu aşteaptă niciodată omagiere, ci numai iubire în calitate de Părinte ceresc. Aspectul de jertfă înseamnă, cu siguranţă, refacerea comuniunii prin smerenia deplină şi sacrificiul perfect şi iubitor al Omului-Dumnezeu, în numele întregii omeniri.

Aspectul de jertfă, înţeles ca suportare a pedepsei lui Dumnezeu (cum zic protestanţii), sau ca omagiu şi împăcare a bunătăţii cu dreptatea divină (cum zic catolicii) este desigur vulgar, reductiv şi simplist.

2. Aspectul recapitulativ

Prin "recapitulare" înţelegem calitatea prin care Iisus Hristos, datorită firii umane, îi cuprinde, "îi recapitulează" în sine pe toţi oamenii. Prin aspectul recapitulativ înţelegem, deci, acţiunea mântuitoare a lui Hristos, prin care în lucrarea de jertfă şi îndumnezeire am fost toţi aduşi jertfă şi îndumnezeiţi, în mod virtual.

Temeiuri biblice:

"Dumnezeu fiind bogat în milă... ne-a făcut vii împreună cu Hristos... şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti în Hristos Iisus" (Efeseni 2, 4)

"Precum întru Adam toţi mor, aşa întru Hristos toţi vor învia" (I Cor. 15, 22).

Sf. Ap. Pavel exprimă exemplar realitatea acestei dimensiuni a Răscumpărării: "Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat între cele cereşti, în Hrisos Iisus" (Efes. 2,6).

Temeiuri patristice:

Cultul divin ortodox are o formulare fericită şi splendidă a aspectului recapitulativ, în una din cântările Învierii: "Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuţi mă preamăreşte Mântuitorule, întru Împărăţia Ta!"

Sf. Atanasie cel Mare, pe urmele Sf. Irineu, spune că "Mântuitorul nu a venit ca să sufere moartea Lui, ci pe cea a oamenilor. De aceea, nu a depus trupul printr-o moarte a Lui, căci nu era suspus acesteia, odată ce era Viaţa, ci a primit-o pe cea de la oameni ca să o desfiinţeze şi pe aceasta ..." (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XXII).

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, într-o formulare devenită clasică zice: "Prin taina ascunsă de veacuri şi de generaţii, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvârşită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărţăşit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi ... ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiţi dianinte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său ...!" (*Ambigua*, 7k).

Deci, în tot ceea ce a făcut Iisus Hristos ne-a cuprins într-un mod misterios, dar real pe toţi; toată omenirea datorită înrudirii de fire umană, participă într-un fel, într-un grad oarecare la toate acţiunile Mântuitorului. În

umanitatea lui Hristos sunt cuprinşi toţi oamenii, pentru că în ea se află plinătatea existenţei tuturor. El este Omul exemplar, model de viaţă şi izvor de umanitate şi viaţă pentru toţi. Hristos ne-a putut cuprinde virtual în tot ceea ce a făcut El actual, pentru că există o misterioasă unitate a omenirii întregi în Hristos. Criteriul, semnul sau temeiul acestei unităţi îl constituie faptul că Hristos deţine prin calitatea şi faptele Sale, în cadrul firii umane, poziţia de Adam nou, de începător al unei noi umanităţi. Şi aşa cum Adam cel vechi cuprinde, ca strămoş, întreaga umanitate, tot astfel, dar mult mai direct şi mai eficient ca Izvor total de viaţă supremă, Hristos recapitulează în sine întreaga umanitate. El este în felul acesta atât începător cât şi centru al umanităţii noi. El are această calitate şi datorită faptului că umanitatea Lui este purtată de Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. De aceea, El are puterea de a iradia în toată omenirea, ca dintr-un Soare central, razele de lumină şi viaţă ale energiilor Trupului Său sacrificat şi înviat.

Este adevărat că acest aspect, ca de altfel întreaga Răscumpărare, înseamnă numai o mântuire virtuală, în principiu, care devine efectivă numai prin împropriere voluntară, prin mântuirea subiectivă. Dar mântuirea subiectivă începe şi e posibilă numai prin aceste dimensiuni ale Răscumpărării.

3. Aspectul ontologic

Însă Mântuitorul n-a venit să aducă apropierea de Dumnezeu numai printr-o împăcare ci, mai ales, printr-o schimbare fiinţială a omului, până la asemănarea cu Dumnezeu.

Aspectul ontologic se referă la transformarea fiinţială, esenţială a firii umane a Mântuitorului, în opera Sa de răscumpărare. Prin tot ceea ce a făcut Mântuitorul, de la naştere, prin ascultarea, suferinţele, patimile, depăşirea ispitelor, suferinţa pe cruce, moartea şi mai ales Învierea Sa, Iisus Hristos şi-a transformat calitativ, şi-a înnoit, şi-a perfecţionat firea umană. Orice acţiune, orice faptă săvârşită de fiecare om, aduce o schimbare în firea lui; faptele consecvente, devenite obiceiuri, devin a doua natură. Înţelegem deci că această transformare este nu numai posibilă ci chiar reală şi completă în Hristos. Asumând toate slăbiciunile, suferinţele şi patimile Iisus Hristos le-a depăşit, ridicându-şi firea la o nouă condiţie umană, mult superioară. Prin aceasta, El a eliminat din firea sa umană slăbiciunile şi moartea, ridicându-şi firea la nestricăciune şi perfecţionând-o nu numai moral, ci mai ales ontologic. Iisus Hristos este primul om care a reuşit să depăşească slăbiciunile firii umane, să depăşească cercul vicios plăcere-durere, deschizând calea perfecţionării şi

obținerii nemuririi pentru toți oamenii.

Prin El, firea umană, făcând eforturi deosebite, adică învingând suferința și moartea, a ajuns de la stricăciune și moarte la incoruptibilitate și nemurire. În acest fel, El a dovedit că fiecare om este capabil, virtual sau în potență, să depășească acest cerc vicios și moartea și să obțină nemurirea.

În ansamblul învățăturii creștine, Răscumpărarea stă în strânsă legătură cu învățătura privind lucrarea energiilor divine necreate și cea despre îndumnezeirea omului. Ea nu poate fi despărțită de acestea, pentru că lucrarea energiilor divine, Răscumpărarea și îndumnezeirea sunt punctele de greutate pe care se sprijină întreaga istorie a mântuirii omului, de la crearea lui din nimic și până la îndumnezeirea fără sfârșit din viața veșnică. Răscumpărarea n-a fost decât momentul cel mai favorabil, partea cea mai profundă și mai intimă a lucrării energiilor necreate. Este de neconceput ca tocmai în acțiunea cea mai profundă a lui Dumnezeu asupra omului - Răscumpărarea - să lipsească eficiența ontologică.

Cele trei aspecte ale Răscumpărării constituie o lucrare unitară și indivizibilă. A vorbi de aspecte distincte în faptul Răscumpărării înseamnă nu a le deosebi ci a face numai o distincție logică.

Fără aspectul ontologic, aspectul recapitulativ și cel de jertfă nu au conținut. Numai prin înnoirea și ridicarea calitativă a propriei Sale firi umane îi recapitulează Hristos pe oameni în Sine. Căci Hristos n-a venit să recapituleze în Sine firea umană degradată; El a venit să restaureze la un nivel superior această fire și să-i recapituleze pe oameni tocmai pentru a le împărtăși această nouă calitate, sfințenia. Și aspectul de jertfă al Răscumpărării stă în legătură cu aspectul ontologic. Mântuitorul se oferă și ne oferă jertfă Tatălui nu ca fire umană nedeterminată sau degradată ci ca fire sfințită prin ascultare, patimi și moarte. Starea de jertfă este tocmai ieșirea din starea obișnuită a unui lucru (și mai ales a unei persoane), pentru a fi oferit lui Dumnezeu. Dacă o jertfă obișnuită dobândește o calitate nouă, cu atât mai mult a dobândit o asemenea calitate firea umană a lui Hristos prin jertfa Lui.

Temeiuri biblice și patristice:

Ascultarea, slujirea și împlinirea poruncilor are efecte esențial-înnoitoare în orice om, pentru că în porunca lui Dumnezeu e prezent chiar Dumnezeu: "Dumnezeu se află ascuns în poruncile Sale" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 190, în *"Filocalia"*, vol. 1, Sibiu, 1947, p. 247).

Jertfa Mântuitorului a însemnat sfințirea firii Sale umane chiar prin faptul că Hristos s-a predat pe Sine Tatălui ca jertfă, ca victimă și Arhiereu în același timp. El însuși a mărturisit chiar înaintea jertfirii Sale, exact în acest sens: "Eu pentru ei Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți în adevăr". (Ioan 17, 19). Rezistența, puterea cu care El a acceptat și a suportat durerile, asumând jertfa, au pătruns deplin firea Sa umană de forța spiritului și i-au adus o reală înnoire. Sf. Ap. Petru spune că Hristos "purtând păcatele noastre în trupul Său pe lemn... Cu rănile Lui ne-am vindecat" (I Petru 2, 24). Prin patimi, Hristos "ne-a redat pe noi nouă înșine, arătându-ne ce am devenit". (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*). Prin moarte, Mântuitorul "îmbrăcând trupul ca pe o momeală în undița dumnezeirii spre amăgirea diavolului, pentru ca dracul spiritual cel nesăturat, înghițind trupul... să fie sfâșiat de undița dumnezeirii și deodată cu trupul sfânt al Cuvântului luat din noi, să dea afară toată firea omenească pe care o înghițise mai înainte... ca să se arate bogăția covârșitoare a puterii dumnezeiești, care biruie, prin slăbiciunea firii biruite, tăria celui ce a biruit-o mai înainte" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, în *Filocalia* 3, p. 402). Prin Învierea Sa, "același trup îi dăruiește viață (firii oamenilor), împingând ca pe o frământătură toată firea spre învierea vieții" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea rugăciunii Tatăl nostru*, în "Filocalia", vol. 2, p. 259).

Prin Înălțare, "a venit Domnul ca să ne deschidă drumul la ceruri, trecând prin catapeteasmă, adică prin trupul Său, cum zice Apostolul (Evrei 10, 20)... Căci nu Cuvântul avea trebuință de deschiderea porților... ci noi... noi pe care ne-a urcat prin trupul Său propriu". (Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*).

Aspectul ontologic al Răscumpărării este specific teologiei ortodoxe. El lipsește total în teologia protestantă și numai în teologia catolică se semnalează o receptare a lui, în ultimul timp.

Deosebiri confesionale

Teologia romano-catolică crede că păcatul strămoșesc a constat doar în pierderea harului (grației) supraadăugat. În consecință, când e vorba de Răscumpărare, ea consideră că mântuirea a constat numai în recâștigarea harului pierdut și în împăcarea cu Dumnezeu, deci fără o schimbare organică în ființa umană. Această concepție este concretizată în *teoria satisfacției*, care afirmă că prin păcatul strămoșesc omul l-a jignit pe Dumnezeu, iar pentru aceasta I-a

rămas dator să-i acorde satisfacție. Opera de mântuire a constat în suportarea pedepsei de Iisus Hristos, în locul oamenilor și satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu.

Din punct de vedere ortodox această concepție este inacceptabilă, pentru că este expresia unei concepții iuridice, care exclude tocmai însușirea principală a lui Dumnezeu, aceea de Părinte veșnic iubitor. În concepția ortodoxă, Răscumpărarea este o o împăcare a omului cu Dumnezeu prin ascultarea deplină și preamărirea Tatălui de către Iisus Hristos, dar desemnarea ei cu cuvântul "satisfacție" este nepotrivită.

Raportul omului cu Dumnezeu este conceput în teoria satisfacției ca un raport exterior, de principii și nu ca o comuniune reală, ființială, iubitoare cu Dumnezeu. Deși unii teologi catolici se îndreaptă azi spre o înțelegere ontologică a Răscumpărării (de ex. G. Thüssing), iar alții reformulează în termeni noi teoria satisfacției (K. Rahner), totuși aceasta a rămas în catolicism, încă deosebită de înțelegerea integrală ortodoxă.

Teologia protestantă accentuează în opera de Răscumpărare suportarea mâniei dumnezeiești de către Iisus Hristos, care, așezându-se voluntar sub mânia și pedeapsa lui Dumnezeu, suportate până dincolo de moarte, prin răbdarea Lui a biruit păcatul și moartea.

Și această concepție este departe, este străină de înțelegerea biblică și patristică. Protestanții pleacă, desigur, tot de la concepția lor despre păcatul strămoșesc, prin care firea umană s-ar fi stricat și îmbolnăvit total, ireversibil, așa încât Răscumpărarea nu poate aduce o schimbare reală, calitativă a firii umane, ci doar o ascultare deplină, o supunere exemplară a omului față de Dumnezeu. Deși pare deosebită de concepția catolică, cea protestantă este tot o concepție exterioară, în care raportul omului cu Dumnezeu stă tot în termeni externi și nu implică o comunicare ontologică reală. Ca și cea catolică, nici concepția protestantă nu vorbește de ceea ce este mai important în relația Dumnezeu-om, despre iubire.

Concepția protestantă despre Răscumpărare se mai numește *teologia crucii*. Și concepția protestantă este unilaterală, simplistă, pentru că nu vorbește de nici un fel de influență, socotită imposibilă, a Răscumpărării asupra naturii umane.

Bibliografie

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic,* trad. de Teodor Bodogae, în "Scrieri" II, colecţia "P.S.B.", nr. 30, Bucureşti 1998.

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, în colecţia "P.S.B.", nr. 39, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, 1992

D. STĂNILOAE, *Omul şi Dumnezeu*, Craiova, 1990

D. STĂNILOAE, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea,* în "Ortodoxia" 2/1972

C-TIN GALERIU, *Jertfă şi Răscumpărare*, Ed. "Harisma", Bucureşti, 1991

N. CHIŢESCU, *Răscumpărarea în Sf.Scriptură şi în scrierile Sf. Părinţi,* Bucureşti, 1938

N. CHIŢESCU, *Teoria recapitulaţiunii la sf. Irineu*, în "Studii Teologice", I/1938

N. CHIŢESCU, *Sinteză asupra dogmei soteriologice,* în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1959

I. MIHĂLCESCU, *Dogma soteriologică*, Bucureşti, 1926

G. REMETE, *Aspectul ontologic al Răscumpărării*, în "Studii Teologice", 9-10/1984

ÎNVIEREA DOMNULUI

Învierea Domnului este cea mai mare şi cea mai importantă din minunile Sale, este piatra fundamentală a credinţei creştine.

Ea dovedeşte nu numai divinitatea Mântuitorului, faptul că ne-a mântuit obiectiv şi ne poate mântui subiectiv, ci şi faptul că ne va învia, cu siguranţă, pe toţi.

Iisus Hristos n-a obţinut o înviere exterioară din partea cuiva, ci s-a înviat pe Sine însuşi, din morţi; ca Dumnezeu, s-a înviat pe Sine ca om. Între perfecţionarea firii umane şi învierea acesteia din morţi este o legătură esenţială, fundamentală. Importanţa capitală a Învierii Mântuitorului este subliniată de Sfântul Ap. Pavel: "Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică atunci şi credinţa voastră... Acum însă Hristos a înviat din morţi, făcându-se începătură celor adormiţi" (I Cor. 15, 14);

Până la Reforma protestantă, Învierea Mântuitorului a fost mărturisită unanim în Biserică şi contestată doar cu totul neînsemnat de unii eretici.

Începând cu secolele XVI-XVII, unii teologi protestanți, reprezentanți ai *curentului* numit "*raționalist-critic*", au contestat Învierea, socotind-o un mit. Ei au formulat mai multe ipoteze, care prezintă Învierea ca un fals. Mai importante sunt **trei ipoteze**:

1. ipoteza înșelăciunii (a furtului)
2. ipoteza morții aparente
3. ipoteza viziunilor

1. *Prima ipoteză* susține că "Învierea" a fost o înșelăciune, respectiv că Iisus Hristos a murit cu adevărat dar Apostolii i-au furat noaptea trupul, pe când soldații dormeau și au răspândit zvonul că Iisus Hristos a înviat. Pe credulitatea celor pe care i-au convins atunci s-a întemeiat credința creștină.

Această ipoteză este cea mai grosolană și nu mai este acceptată azi de nimeni. Nu se poate crede că ucenicii ar fi furat trupul, deoarece mormântul era păzit de strajă puternică iar conducătorii evrei au luat toate măsurile pentru păzirea mormântului, pecetluind și piatra; soldații n-ar fi putut adormi toți, pentru că pedeapsa ar fi fost foarte severă. Iar starea psihologică a Apostolilor, îngroziți și deprimați, nu le-ar fi permis să lupte cu o strajă romană. Dimpotrivă, știm că ei nu îndrăzneau nici să iasă din casa încuiată, iar când soldații au vestit conducătorilor minunea mormântului gol, n-au fost acuzați, ci dimpotrivă li s-a impus explicația furtului. În plus, este inacceptabilă ideea că pe baza unei minciuni conștiente și a unui trup mort, Apostolii și-ar fi întemeiat activitatea și suferințele de o viață întreagă, sacrificându-și viața pentru această convingere. Cineva poate să moară pentru o minciună inventată de altul, dar nimeni nu moare pentru o minciună inventată de sine însuși.

2. *Ipoteza morții aparente* susține că Iisus Hristos n-a murit cu adevărat ci pe cruce ar fi căzut numai în leșin sau moarte clinică, din care, apoi însă s-a trezit, trezirea lui fiind interpretată ca o Înviere. Trezirea a fost favorizată și provocată de împungerea cu sulița, coborârea de pe cruce și așezarea în mormântul rece. Revenindu-și din leșin, a prăvălit piatra și s-a arătat Ucenicilor care au crezut că a înviat.

Ipoteza se dovedește falsă, întrucât moartea reală a Mântuitorului este dovedită suficient în Sf. Scriptură. Astfel, știm că, la coborârea de pe cruce, pentru a i se constata moartea sigură a fost împuns cu sulița în coastă, curgând sânge și apă, ca semn sigur al morții. Apoi, Pilat n-ar fi permis lui Iosif și lui

Nicodim să ridice trupul de pe cruce, dacă n-ar fi avut convingerea şi garanţia morţii Lui, pe baza mărturiei sutaşului. Chiar si în cazul unei morţi clinice, e de necrezut că după suferinţe, pierderea sângelui şi aşezarea în mormânt, ar mai fi supravieţuit. Iar un argument logic, hotărâtor împotriva acestei ipoteze, l-au adus chiar teologii protestanţi (David Strauss) care au arătat că este imposibil ca un om care a ieşit din mormânt pe jumătate desfigurat şi slăbit să fi dat Apostolilor impresia că este Biruitorul morţii şi Stăpânul vieţii, încât să întemeieze pe aceasta credinta creştină.

3. *A treia ipoteză* este mai ingenioasă şi încearcă o motivatie psihologică. Ea consideră că Iisus Hristos a murit real, însă datorită stărilor psihopatice şi a aşteptării mesianice a ucenicilor, aceştia au avut după moartea lui viziuni personale sau colective.

Deşi pare mai subtilă, şi această ipoteză este foarte fragilă, neargumentată. În primul rând, ştim sigur că Apostolii şi ucenicii nu sufereau de boli psihice şi nici măcar nu mai aveau dorinta de a-L vedea în viaţă. Dimpotrivă, ştim că s-au comportat ca nişte oameni obişnuiţi, că au primit cu neîncredere vestea Învierii şi chiar au fost mustraţi pentru aceasta de Iisus Hristos, pentru "necredinţa şi împietrirea inimilor".

În plus, arătările Învierii s-au produs în locuri, timpuri şi persoane atât de diferite, încât este exclusă premisa condiţiilor patologice. Argumentul cel mai puternic împotriva ipotezei viziunilor este faptul că Iisus Hristos a mâncat fizic în fata ucenicilor şi a fost pipăit de Toma în fata celorlalţi zece Apostoli, după ce îşi manifestase timp de o săptămână neîncrederea. Comportarea Apostolilor este cea mai obişnuită şi mai normală, încât explicaţia unei viziuni subiective colective, cum ar fi fost arătarea la cinci sute de ucenici pe un munte în Galileea este o pură fantezie. În final, desigur că nu s-ar putea explica nici transformarea unor bolnavi psihici în oratori şi scriitori excepţionali de o consecvenţă şi rigoare exemplară până la sfârşitul vieţii lor, duse până la martiriul inegalabil, demn, lucid şi sublim.

În concluzie, trebuie să spunem că Învierea lui Iisus Hristos nu se poate compara cu nici o înviere din alte credinţe religioase, pentru că Iisus Hristos este singurul întemeietor de religie care a afirmat frecvent că este Dumnezeu şi şi-a susţinut afirmaţia cu învierea Sa din morţi.

Astăzi învierea lui Iisus Hristos este un fapt mărturisit de toate confesiunile creştine şi de aproape toţi teologii.

Totuși, unii teologi protestanți și catolici neagă **Învierea cu trupul**, socotind că Iisus Hristos a înviat cu un trup nou iar trupul vechi ar fi rămas în mormânt. Concepția aceasta este condamnabilă pentru că învierea cu alt trup sau lepădarea trupului aduce după sine, în mod firesc, ne-responsabilitatea oamenilor față de propriul trup, față de propria ființă. Ei se întemeiază pe expresiile Sfântului Ap. Pavel de la Romani 8, 11, I Cor. 15, 35, Filip. 3, 20 care vorbesc într-adevăr de un "trup spiritual" (*"sóma pnevmatikón"*). Dar acolo e vorba de prefacerea trupului prin Înviere și nu de crearea unui alt trup. Căci Învierea înseamnă și s-a constatat tocmai prin minunea mormântului gol și a identității trupului înviat cu cel dinainte de Înviere, așa cum a experimentat fizic Sf. Ap. Toma. Trupul înviat a suferit într-adevăr o transformare esențială, fiind transfigurat dumnezeiește, spiritualizat, deci Învierea nu e o simplă continuare a vieții trupului răstignit. E o altă ordine de viață, îndumnezeită, dar a aceluiași trup, cu aceeași identitate. Peste tot, în Sfintele Evanghelii vedem că mărturisirea Învierii constă tocmai în constatarea corporală uimitoare a identității Celui Înviat cu Cel Răstignit. A nega aceasta înseamnă a nega evidența Sfintelor Evanghelii.

Teologii protestanți discută foarte mult și asupra **raportului Învierii cu istoria.** S-a pus întrebarea dacă ea trebuie socotită un eveniment istoric sau total supra-istoric. Majoritatea teologilor protestanți cred că Învierea este un fapt total anistoric. Ei spun că acest eveniment supranatural absolut nu poate fi cercetat și apreciat prin mijloacele cercetării istorice și de aceea trebuie socotit total anistoric.

Alții afirmă însă o atingere, un raport al Învierii Domnului cu istoria.

Teologia ortodoxă este, și în această problemă dogmatică, mai nuanțată, mai complexă și mai bogată.

Învierea are o dimensiune dublă, antinomică. Pe de o parte, fiind un eveniment total deosebit, chiar opus istoriei, care cunoștea numai devenirea și moartea ca un ciclu natural inexorabil, se înțelege că *Învierea Domnului este trăznetul veșniciei care a tăiat istoria, un eveniment, o realitate și o putere absolută care nu are nimic comun cu istoria și o contrazice.* Dacă ar conține ceva din istorie, dacă ar avea câtuși de puțin nevoie de ea, Învierea ar putea fi socotită și ca rezultat al evoluției religioase a omenirii, ca realizare istorică și ar pierde caracterul de absolută suveranitate divină.

Pe de altă parte însă, *dacă n-ar avea nici o legătură, nici o atingere*

cu istoria, cu tot caracterul ei divin şi absolut. Învierea lui Hristos *ar rămâne ceva străin omului şi, de fapt, total ineficientă, fără rost şi fără sens*. Tot sensul şi toată eficienţa Învierii constă în forţa vindecătoare, absolută şi suverană cu care intervine asupra istoriei şi asupra oamenilor. De altfel, astăzi chiar şi unii teologi protestanţi recunosc un caracter istoric al Învierii Domnului, afirmând că acest fapt este accesibil "oricui are ochi să vadă".

Evident că Învierea nu este un eveniment istoric ce poate fi cercetat ca oricare altul. Cu alte cuvinte, este nevoie de lipsa prejudecăţii necredinţei; altfel nu va fi înţeles. Orice istoric onest ce se va ocupa de acest eveniment fără prejudecăţi, fără ideea preconceputăcă este imposibil din capul locului, va găsi suficiente dovezi istorice care îi vor impune evidenţa pregnantă a acestui eveniment identificabil precis în timp şi spaţiu. Învierea a avut loc într-un timp şi un spaţiu concret şi a fost mărturisită de o mulţime de martori oculari cărora contemporanii nu le-au adus nici o obiecţie documentată şi nu i-au contrazis, înafară de câţiva opozanţi interesaţi. De altfel, însăşi menţionarea acestui eveniment în conştiinţa omenirii şi cu atât mai mult înţelegerea şi conştientizarea lui se datorează acelor persoane istorice şi contemporanilor lor. Aşadar, afirmarea şi transmiterea Învierii sunt legate şi se încadrează foarte bine în istorie.

Învierea rămâne un eveniment absolut supra-istoric, care a pătruns însă şi a marcat profund şi definitiv istoria, dându-i sens şi final; rămâne aşadar *supra-istorică şi istorică în acelaşi timp*.

Bibliografie

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ed. "Scripta", Bucureşti, 1993

D. STĂNILOAE, *Paştile, sărbătoarea luminii şi a bucuriei în Ortodoxie*, în "Studii Teologice", nr. 5-6/1975

D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Craiova, 1987

AUXENTIOS al FOTICEEI, *Lumina sfântă de Paşti de la Ierusalim*, trad. de Vasile Bârzu, Editura Deisis, Sibiu, 1996.

BERTOLD KLAPPERT, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung,* Aussaat-Verlag, Wuppertal, 1967

HANS URS von BALTHASAR, *Le mystere pascal*, Ed. du Cerf, Paris, 1972

GEORGE REMETE, *"Osemintele" lui Iisus sau mormântul lui Hristos?* în rev. "Studii teologice", nr. 1/2007

ÎNĂLȚAREA LUI IISUS HRISTOS LA CER

După Învierea Sa din morți, Mântuitorul Hristos a mai rămas "fizic" pe pământ, între ucenicii Săi, încă 40 de zile, confirmând definitiv Învierea Sa cu trupul printr-o serie de arătări publice în fața a sute de martori, fiind pipăit fizic, mâncând și bând în fata lor și împreună cu ei.

Desigur că numărul 40 este și simbolic, are un înțeles duhovnicesc, precum timpul postului lui Moise, al lui Ilie și al Său propriu, semnificând plinătatea unui timp, încheierea unei probe inițiatice. Fără îndoială că Hristos a avut în vedere, intenționat și acest înțeles duhovnicesc. Însă, pe lângă aceasta, el are și un rost mai simplu, mai precis și mai important. A rămas adică, 40 de zile nu doar câteva, pentru a dovedi tuturor că Învierea Sa nu e o iluzie, o aparență sau o vedenie ci un fapt fizic, împlinirea profețiilor din veac.

Pe de altă parte însă, nu a rămas nici mai mult, pentru a arăta că Învierea nu înseamnă continuarea neschimbată a vieții naturale dinainte de moarte; Învierea a însemnat o prefacere radicală, o îndumnezeire a trupului Său, trecerea lui într-un alt plan de existență, supra-istoric; de aceea, viața și persoana Lui nu mai puteau fi cuprinse în condițiile vieții naturale, în planul istoric. În afară de aceasta, El s-a Înălțat pentru a încorona opera Sa de răscumpărare și sfințire a firii umane, ridicând-o de-a dreapta Tatălui, în sânul Sfintei Treimi.

De altfel, El a plecat nu ca să se despartă de oameni, ci să fie mai prezent, mai aproape de ei. Este aici un fapt paradoxal, uimitor. El însuși a promis: "Nu vă voi lăsa orfani" și "Iată eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor". Cât timp a trăit viața istorică, El era limitat cu trupul, fiind prezent numai într-un loc și în fața câtorva oameni. Trecând în planul supra-istoric, El este acum prezent în fața tuturor, este contemporanul tuturor și Fața divino-umană unică aflată simultan în fața tuturor. Fără ca trupul Său transfigurat să fie omniprezent, această prezență explică posibilitatea prefacerii elementelor euharistice, prin Duhul Sfânt, în Sfântul Trup al lui Hristos în atâtea locuri de pe pământ deodată.

Unii teologi *protestanți și chiar catolici* cred că Mântuitorul a înviat *cu alt trup decât cel dinainte de moarte*. Am arătat în capitolul despre

Învierea Domnului că această concepție se opune evidenței sfintelor Evanghelii și golește atât Învierea cât și Înălțarea Domnului de orice conținut și sens. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nu cunosc această concepție "spiritualizantă" de nuanță doketistă și monofizită și, de fapt, o condamnă.

Toți unii teologi catolici și protestanți cred *că Învierea și Înălțarea au coincis*; cu alte cuvinte, că arătările de după Înviere sunt de fapt arătările Celui ce se înălțase deja la cer. Dar această idee e contrazisă de faptul că acele arătări au încetat după Înălțare, n-au durat nici măcar în timpul vieții Apostolilor, ci sunt legate strict de perioada celor 40 de zile, deci înainte de Înălțare. Ideea acestor teologi este o pură fantezie, care se explică însă prin potrivirea ei cu concepția de ansamblu a teologiei catolice și protestante despre Răscumpărare, văzută numai ca o satisfacție către Tatăl, încheiată prin moartea pe cruce.

Sf. Scriptură și Sf. Tradiție au însă o altă înțelegere a Înălțării, văzută ca *o continuare firească și o încheiere organică în actul Răscumpărării*, în aspectul ei ontologic.

Sf. Ap. Pavel arată în Epistola către Evrei că Iisus Hristos, după Înviere, S-a înălțat ca Jertfă și Arhiereu în același timp, de-a dreapta Tatălui: "...avem un astfel de Arhiereu care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri" (Evrei 8, 1); "Hristos, venind Arhiereu al bunătăților celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare și mai desăvârșit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta; El a intrat odată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său și a dobândit o veșnică răscumpărare" (Evrei 9, 11-12). Este limpede că Înălțarea nu înseamnă numai un merit și o demnitate în plus pentru Iisus Hristos personal ci și încununarea lucrării de Răscumpărare, căci Mântuitorul S-a înfățișat la Tatăl nu numai ca biruitor ci și ca jertfă: "cu însuși sângele Său și a dobândit o veșnică răscumpărare".

Cel Înălțat nu este altul decât Fiul Omului Cel Răstignit, așa cum ne arată și cartea Apocalipsei: "Fiul Omului, îmbrăcat în veșmânt lung până la picioare..." (Apoc. 1, 13), fiindcă "a fost înjunghiat și a răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Său, oameni din toată seminția" (Apoc. 5, 9), "vrednic este Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea și bogăția și înțelepciunea" (Apoc. 5, 12).

Înălțarea nu este numai un act de putere și de biruință ci și un act de Răscumpărare. Opera de mântuire înfăptuită de Hristos înseamnă nu numai

răscumpărarea din păcat ci si sfintirea si înfătişarea firii omenesti în fata Tatălui, ca o jertfă "de bună mireasmă", adică sfințită. Sensul fundamental al Înălțării constă în ridicarea firii umane sfintite de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Evident că aceasta înseamnă dimensiunea ontologică a Răscumpărării, aspect pe care teologia protestantă îl neagă complet iar cea catolică începe abia în ultimul timp să-l descopere.

Sfânta Tradiție afirmă acest aspect esențial în chip excepțional prin glasul Sf. Ioan Gură de Aur care zice: "Firea omenească, din pricina căreia Heruvimii păzeau raiul, astăzi stă mai presus de Heruvimi... Domnul a adus Tatălui pârga firii noastre. Şi atât de mult a admirat Tatăl darul, din pricina vredniciei Celui care a fost oferit încât a socotit darul vrednic să fie primit cu propriile Sale mâini, să-L aşeze alături de Dânsul şi să spună: <<Şezi de-a dreapta Mea.>> Către care fire a spus Dumnezeu: <<Şezi de-a dreapta Mea>>? Către aceea care a auzit: <<Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce>>" (*Cuvântări la Praznicele împărăteşti).*

Aşadar, înălțarea la cer a lui Iisus Hristos nu este altceva decât finalul măreț și fericit al operei Sale de Răscumpărare.

Bibliografie

SF. IOAN HRISOSTOM, *Cuvântări la praznice împărăteşti*, trad. D.Fecioru, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 2007

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr,* trad. de D. Stăniloae, în col. "P.S.B.", nr. 38, Bucureşti, 1991

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Edit. Institutului biblic, Bucureşti, 1978

LEONCE de GRANDMAISON, *Jésus Christ,* vol. I-II, Editions Gabriel Beauchesne, Paris 1929

ROMANO GUARDINI, *Der Herr,* Herder Verlag, Freiburg- Basel-Wien, 1981

ARTHUR NISIN, *Die Geschichte von Jesus dem Christus,* Verlag Styria, Graz,-Wien-Köln, 1966

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Jesus,* Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1975

DUMNEZEU SFINȚITORUL

PERSOANA DUHULUI SFÂNT

Generalități

Dumnezeirea Sf. Duh a fost negată în sec. IV de către ereticii pnevmatomahi (*"pnévma"*=duh, *"mahî"*=luptă), care au fost condamnați la sinodul II ecumenic. Divinitatea Duhului a fost formulată în articolul opt al Crezului. După Reforma protestantă, numai unitarienii au mai contestat până astăzi divinitatea Duhului Sfânt.

Întemeiată pe Revelația divină, Biserica a învățat totdeauna că Duhul Sfânt este Persoana a treia a Sf. Treimi, Dumnezeu adevărat, identic în ființă cu celelalte două Persoane. El își ia existența din Tatăl, prin acțiunea numită *purcedere*. Această acțiune este asemănătoare cu nașterea Fiului din Tatăl, dar desigur într-un alt mod, care rămâne un mister etern pentru cunoașterea umană.

Fiind nedespărțit de celelalte persoane ale Sf. Treimi, desigur că Duhul Sfânt este prezent în toate acțiunile lor externe, respectiv în predicate. Însă, în baza capacității de apropriere, Duhului Sfânt i se atribuie în mod special puterea sfințitoare, vivificatoare și unificatoare. El este prezent în mod obișnuit în Biserică, unde rămâne permanent și activ. Tocmai prin El este făcut prezent Iisus Hristos în Biserică și lume până la sfârșitul veacurilor. Această prezență permanentă a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică și istorie a îndreptățit pe unii teologi să o numească "Cinzecime permanentă".

Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în actul mântuirii

Legătura dintre Hristos și Duhul Sfânt în acțiunea de mântuire a oamenilor are începutul istoric și se poate vedea în actul de la Rusalii. Acest act a pus început Bisericii, sau extinderii trupului lui Hristos tainic în celelalte componente ale Bisericii, adică în membrii Bisericii. Știm de la Sf. Apostol Pavel că Biserica este "trupul lui Hristos", în sens mistic, iar Hristos este "capul ei". Prin urmare, Hristos este prezent real în Biserică, însă în alt mod decât a fost în viața istorică, într-un mod nevăzut, tainic, duhovnicesc.

Întrucât această prezență este cu totul altfel, este o prezență harică, ea este făcută posibilă de Duhul Sfânt, pentru că El este cel care împărtășește harul divin omenirii.

Pentru a înțelege mai bine faptul că Hristos este cel care începe acțiunea de mântuire a neamului omenesc, dar aceasta se continuă și prin Duhul Sfânt în acțiunea de sfințire, este folositor să arătăm că cele patru părți principale ale Răscumpărării (întruparea, moartea, învierea, înălțarea) sunt continuate de a cincea acțiune Pogorârea Duhului Sfânt, care prelungește opera de mântuire a lui Hristos prin altceva, prin sfințirea lumii.

Lucrarea și prezența Duhului Sfânt este absolut necesară în omenire după Înălțarea Domnului, pentru că Hristos și-a încetat prezența istorică în lume. De aceea, prezența Lui de acum încolo va trebui să fie în alt mod. Prin urmare, după Cinzecime, legătura oamenilor cu Hristos cel înviat nu se poate face decât prin "Duhul Fiului" (Galateni 4, 6) care este prezent în trupul tainic al lui Hristos, adică în Biserică.

De altfel, Hristos însuși a dorit și intenționat să rămână prezent în Biserică prin Duhul Sfânt: "Vă e de folos să mă duc Eu. Căci dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi... Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul" (Ioan 16, 15).

Deși vorbim de acțiunea proprie sau aproprierea Fiului în mântuirea obiectivă, precum și de economia Duhului în mântuirea subiectivă, totuși trebuie să subliniem că Duhul Sfânt nu-l înlocuiește pe Hristos în lume, în sensul absenței și lucrării lui Hristos. Dimpotrivă, El îl face pe Hristos prezent într-un alt mod, supraistoric, mai puțin vizibil dar mai eficient și mai organic. Dacă Hristos l-a trimis pe Duhul Sfânt la Cinzecime, după aceea, în Biserică Duhul Sfânt este cel care Îl aduce pe Hristos, îl face prezent pe Hristos în sufletul și în viața credincioșilor, prin harul Sfintelor Taine.

Numai împărtășindu-ne de harul Sf. Duh, putem fi în comuniune cu Hristos, pentru că numai înduhovnicindu-ne neîncetat, ne unim mai deplin cu Hristos, încât viața în Hristos este totuna cu viața în Duhul Sfânt. Teologul ortodox Paul Evdokimov zice: "Cinzecimea restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos și-l revelează nu înaintea, ci înăuntrul (ucenicilor)". De altfel, numai așa, prin lucrarea Duhului Sfânt este posibilă prefacerea și prezența Trupului euharistic al lui Hristos, în atâtea locuri de pe pământ, simultan.

Bibliografie

SF. AMBROZIE, *Despre Duhul Sfânt,* trad. de V. Răducă, Editura Anastasia, București, 1997

SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele 5 cuvântări teologice,* trad. de D. Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri,* vol. II, trad. de D. Stăniloae, în col. PSB, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1988

SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sf. Duh,* trad. de C-tin Cornițescu, în colecția "P.S.B.", nr. 12, Bucureşti, 1988

D. STĂNILOAE, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii,* în "Ortodoxia", 1/1967

D. STĂNILOAE, *Sf. Duh în Revelaţie şi în Biserică,* în "Ortodoxia", 2/1974

D. STĂNILOAE, *Sinodul II ecumenic şi simbolul niceo-constantinopolitan,* în "Ortodoxia", 3/1981.

ILIE MOLDOVAN, *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1953

ILIE MOLDOVAN, *Raportul dintre Iisus Hristos şi Duhul Sfânt după II Cor. 3, 1-4,* în "Studii teologice", nr. 3-4/1967

P. EVDOKIMOV, *Prezența Sfântului Duh în Tradiția Ortodoxă*, trad. V.Răducă, Ed. "Anastasia", Bucureşti, 1995.

HARUL DIVIN ŞI ÎNSUŞIRILE LUI

Generalități

Am afirmat, încă de la învățătura despre Dumnezeu şi despre crearea lumii, că toată lumea este creată, penetrată şi ținută în existență de energiile divine, de harul lui Dumnezeu care este subzistent lumii. Atunci de ce mai e nevoie de încă o sfințire, de un nou har? Pentru că harul inițial, creațional, deşi subzistă în lume a fost refuzat, prin păcatul strămoşesc şi păcatele ulterioare, de către voința omului. De aceea, e nevoie de o implementare acceptată voluntar şi nu creațional, a harului.

Harul divin nu este altceva decât *energia, lucrarea sau puterea prin care Dumnezeu împărtăşeşte oamenilor ajutorul, viața şi sfințirea Sa, adică energiile sale necreate*. Harul divin izvorăşte din ființa celor trei persoane divine, aparține întregii Sf. Treimi. El este comunicat oamenilor şi de Fiul şi de Sfântul Duh. În virtutea apropierii însă, se atribuie în mod deosebit Duhului Sfânt acțiunea de împărtăşire a harului. De aceea, spunem că după Cinzecime, sfințirea sau lucrarea harului divin în lume o face Duhul Sfânt.

Învățătura ortodoxă despre har se deosebește de cea catolică și protestantă.

Teologia catolică afirmă și ea existența și lucrarea harului divin, însă crede că harul, numit grație, nu este energie necreată ci este creat de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu ar fi, după ea numai esență și nu energie divină. După catolici, energiile divine comunicabile nu există. De aceea, grația este o calitate creată, mărginită, un fel de putere impersonală care se adaugă puterilor omului. În ultimul timp, teologia catolică vorbește de *harul necreat* și *harul creat* (Tomaš Špidlik, *"Izvoarele luminii"*, Editura Ars Longa, Iași, 1996), o formulă care se vrea antinomică (probabil imitând antinomiile ortodoxe), dar care de fapt este o imposibilitate, un non-sens. Pentru că: harul, ori izvorăște din Dumnezeu și atunci este desigur necreat; ori, dacă este creat atunci face parte din creatură, nu aparține direct lui Dumnezeu și este impropriu, este fals să fie numit har. Este un non-sens, o contradictio in adjecto, existența și a unui har necreat și a unuia creat. În orice caz, efortul de apropiere de înțelesul ortodox este meritoriu.

Teologia protestantă afirmă existența și lucrarea harului, însă, întrucât prin păcatul strămoșesc omul a decăzut total, mântuirea realizată de Hristos și mai ales mântuirea subiectivă este numai acțiunea harului divin, fără nici o participare umană. Prin urmare, mântuirea subiectivă este o predestinare din partea lui Dumnezeu.

Ca energie a Duhului Sfânt, harul divin este prezent și lucrează în mod expres în Biserică. El este parte componentă a Bisericii, pentru că Biserica este trupul lui Hristos; deci Duhul nu poate lucra despărțit de Hristos. Prin aceasta nu susținem că harul divin n-ar lucra în mod excepțional și în afara Bisericii. Știm, cf. Ioan 3, 8 că "Duhul suflă unde vrea," deci grija și lucrarea harului divin are în vedere toată omenirea și existența.

Însușirile harului divin sunt:

1. necesitatea
2. gratuitatea
3. universalitatea

1) *Necesitatea harului*

Harul divin este absolut necesar pentru mântuirea fiecărui om, pentru că deși am fost răscumpărați virtual prin jertfa lui Hristos, totuși nu ne putem

mântui fără legătura voluntară cu Dumnezeu, conform cuvântului Mântuitorului:: "Fără Mine nu puteți face nimic" (Ioan 15, 5). Harul nu este numai cel care inițiază mântuirea dar este necesar și după aceea, totdeauna, pentru că mântuirea este o legătură organică cu Dumnezeu, asemănată de Mântuitorul cu legătura dintre viță și mlădițe. (Cf. Ioan 15, 4). Despărțirea de har ar însemna despărțirea de Izvorul vieții. În toate acțiunile pozitive ale omului este prezent de fapt harul, căci: "Dumnezeu este cel care lucrează în voi, ca voi să voiți și să lucrați pentru a Lui bunăvoință" (Filipeni 2, 13).

Argument patristic:

Sf. Macarie cel Mare arată necesitatea harului astfel: "precum peștele nu poate viețui fără apă, sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare... tot astfel, fără de Domnul Iisus și fără conlucrarea puterii dumnezeiești, nu este cu putință a înțelege tainele și a fi creștin desăvârșit..." ("Omilia XVII, 10").

Necesitatea harului a fost contestată de ereticii pelagieni și semipelagieni. Pelagienii învățau că omul se poate mântui singur iar harul ajută numai la săvârșirea mai ușoară a binelui. Semipelagienii afirmau că harul care inițiază mântuirea poate lipsi, însă după începerea actului de mântuire el e necesar pentru a ajuta puterile naturale ale omului.

Biserica a condamnat pelagianismul prin sinoadele Cartagina 418 și VI ecumenic 681, iar semipelagianismul prin sinodul de la Arausio (Orange) - 529.

(2). Gratuitatea

Harul divin se oferă de către Dumnezeu numai în dar, din dragostea Sa și nu ca urmare a meritelor noastre. Omul nu-și câștigă mântuirea ca o răsplată a meritelor lui, ci în final tot ca un dar al lui Dumnezeu.

Temeiuri biblice:

"Căci sunteți mântuiți din dar, prin credință, și aceasta nu este de la voi... al lui Dumnezeu este harul, nu din fapte ca să nu se laude cineva" (Efeseni 2, 8)

"Oricât ați face, să ziceți: Slugi netrebnice suntem" (Luca 17, 10)

Ca să înțelegem mai bine gratuitatea harului, trebuie să ne aducem aminte că omul este el însuși un dar a lui Dumnezeu. Tot ce are omul, toate puterile și calitățile: (libertatea, spiritualitatea, puterea de a face binele), sunt daruri ale lui Dumnezeu.

Întrucât nu este autor absolut al faptelor bune, omul nu se poate prezenta cu merite de la sine, exclusiv prin sine, în fața lui Dumnezeu.

3) Universalitatea

Întrucât Dumnezeu" voieşte ca toti oamenii să se mântuiască şi să ajungă la cunoştinţa adevărului" (I Tim. 2, 4), rezultă că harul divin se oferă tuturor oamenilor. Faptul că se oferă tuturor oamenilor nu înseamnă că forţează libertatea omului; iar faptul că nu toţi oamenii se mântuiesc nu e o dovadă că nu li s-ar fi oferit harul, ci numai că ei n-au colaborat cu harul divin.

Temeiuri patristice:

Faptul că harul e universal, dar nu constrângător este susţinut limpede de Sf. Tradiţie; astfel Sf. Ioan Gură de Aur zice: "Dumnezeu nu constrânge pe nimeni, dar dacă Dumnezeu voieşte şi noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputinţă".

Iar Sf. Macarie cel Mare spune: "din cauza libertăţii cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate".

Bibliografie

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Bucureşti, 1978

N. CHIŢESCU, *Natura Sfântului Har*, în revista "Biserica Ortodoxă Română", nr. 10-12/1943

SERGE BOULGAKOFF, *Le Paraclet*, Editions, Aubier, Paris, 1954

TOMAS SPIDLIK, *Izvoarele luminii*, Editura Ars Longa, Iaşi, 1994.

HARUL, HARISMELE ŞI DARURILE SFÂNTULUI DUH

Harul divin este unic şi unitar după fiinta sa, însă prin lucrările şi efectele pe care le produce în persoanele umane el ia înfăţişări şi manifestări diferite.

Manifestările sau lucrările diferite care apar din colaborarea harului divin cu omul se numesc *daruri*.

Diversificarea harului divin, prin colaborarea cu omul, care duce la apariţia darurilor, este prezentată de Sfântul Apostol Pavel astfel: "darurile sunt felurite, dar Duhul este acelaşi... Şi lucrările sunt felurite, dar e acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi. Căci unuia i se dă prin Duhul, cuvânt de înţelepciune şi altuia cuvântul cunoştinţei, după acelaşi Duh... unuia darul facerii de minuni, altuia al proorociei, iar altuia feluri de limbi, iar altuia tălmăcirea limbilor..." (I Corinteni 12, 4-11)

Darurile Duhului Sfânt sunt nu numai lucrări ale Sfântului Duh, ci și efectele acestor lucrări, prin colaborarea omului cu harul. Felul în care efectul acestei colaborări constituie esența darurilor, o exprimă teologul Vladimir Lossky: "harul, pătrunzând ființa interioară a omului, manifestându-se în persoana noastră însăși, până ce voința noastră rămâne în acord cu voia divină, conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru".

De fapt, tocmai această transformare interioară în om, această împropriere umană sau umanizare a harului înseamnă darurile Sfântului Duh. Darurile sunt expresia bogăției nesfârșite a harului divin, care, deși unic în firea sa, se manifestă divers în lucrările și efectele sale. Altfel spus, harul divin se arată prin daruri ca o unitate în diversitate. De fapt, deși diversificat, Duhul unifică pe cei ce posedă aceste daruri diferite.

Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată: "Duhul ține legate între ele mădularele (credincioșii) prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta trupul lui Hristos și, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sunt necesare tuturor."

De fapt, fiecare credincios are nevoie de ceilalți, dar totodată e și responsabil față de ei. Darul este o calitate, o virtute sau o putere mai mare, mai deosebită pe care Duhul o dă unui membru al Bisericii. El are o dimensiune *verticală*, adică e primit în dar de sus și totodată, o dimensiune *orizontală*, adică este dat spre folosul tuturor. În acest sens, posesorul darului devine un slujitor. Tot Sfântul Vasile cel Mare arată faptul că orice dar este, de fapt, obligație față de ceilalți.

Harismele

Harismele sunt daruri mai deosebite, daruri excepționale, cu totul speciale ale Sfântului Duh. Sf. Ap. Pavel le enumeră împreună cu darurile obișnuite. Ele se deosebesc însă de acestea, pentru că darurile obișnuite sunt accesibile, prin practicarea virtuților, oricărui creștin, pe când harismele nu. De exemplu: înțelepciunea, blândețea, răbdarea, cunoștința sunt daruri la care în principiu ar putea ajunge orice creștin prin virtute; darul facerii de minuni, darul proorociei, darul vindecărilor sunt harisme la care nu ajung decât puțini credincioși și numai printr-o acțiune specială, eminentă, a harului divin.

Harismele sunt, deci, daruri excepționale care întăresc Biserica într-o

măsură cu totul deosebită: dacă posesorii darurilor sunt membri vii ai Bisericii, posesorii harismelor sunt stâlpi sau pietre importante în alcătuirea ei.

Cele șapte daruri ale Sfântului Duh

Așa cum am arătat, darurile Duhului Sfânt sunt diversificate. Bogăția de manifestare a harului divin în oameni este nesfârșită. Totuși, întemeiată pe textul biblic de la Isaia 11, 2-3, Biserica clasifică darurile Duhului Sfânt în șapte: darul înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoștinței, al bunei credințe, evlaviei și al temerii de Dumnezeu.

Această diversificare și împărțire a harului divin, care este unitar, poate părea falsă. Ea nu este falsă, pentru că harul ia înfățișări diferite, el este asumat și rodește diferit în oameni, căci personalitatea umană și sufletul uman sunt nesfârșit de diverse și diversificate; și așa e și bine să fie.

Aceste daruri se împărtășesc, conform învățăturii ortodoxe, prin Biserică, virtual prin taina Mirungerii, prin care se spune că se imprimă "pecetea darului Sf. Duh". Sf. Vasile cel Mare exprimă împărtășirea darurilor astfel: "El e total prezent în fiecare și peste tot. Când ne împărtășim din El, El nu încetează a rămâne întreg. Ca o rază de soare care produce bucurie tuturor, în așa fel încât fiecare crede că numai el profită de ea, tot astfel Duhul se află în fiecare din aceia care-l primesc... de care se bucură toți și se împărtășesc după măsura și capacitățile lor".

Bibliografie

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele*, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Arhiepiscopiei, Craiova, 1990

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri* I - II, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998 - 1999

SF. SERAFIM DE SAROV, *Convorbirea cu Motovilov*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1993

ARHIM. DOSOFTEI MORARIU, *Despre dumnezeiescul har*, Editura Episcopiei, Roman, 1999

CONSTANTIN GHEORGHE, *Harismele după epistolele Sf. Ap. Pavel*, în "Studii Teologice", nr. 1-2/1973

IOAN MIRCEA, *Har și harisme. Iconomi ai tainelor și harismatici*, în "Ortodoxia", nr. 3/1983

D. VASILESCU, *Glosolalia*, în "Studii Teologice", nr. 78/1964

P. EVDOKIMOV, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. de I.Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 1993

BORIS BOBRINSKOY, *Împărtăşirea Sf. Duh*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1999

RAPORTUL DINTRE HAR ŞI LIBERTATEA OMULUI

Legătura dintre harul divin şi libertatea omului este un aspect misterios, o realitate foarte delicată pe care confesiunile creştine o descriu în mod diferit. Întrucât harul divin iniţiază actul mântuirii şi face libertatea omului să-l urmeze, se pune întrebarea: în ce măsură este omul liber, dacă libertatea lui este atrasă de har? Iar dacă omul din proprie iniţiativă, merge spre har, atunci în ce măsură mai are harul meritul mântuirii?

I. Teologia romano-catolică a construit o serie de teorii încercând să explice raportul dintre har şi natura omului. Principalele teorii catolice sunt: tomismul, molinismul şi congruismul.

Tomismul, iniţiat de Toma de Aquino, consideră că toată iniţiativa mântuirii aparţine harului divin, care pune în mişcare libertatea umană ca pe un simplu instrument, printr-o acţiune directă şi imediată. Voinţa omului nu se opune, dar nici nu execută orbeşte, automat, ci se lasă condusă în mod conştient. Teoria tomistă a fost exemplificată prin imaginea învăţătorului care mişcă fizic mâna elevului, dar care îşi păstrează libertatea, pentru că a acceptat liber ca să fie condus.

Molinismul este iniţiat de spaniolul Miguel de Molina (1628-1696). Faţă de teoria tomistă, el vrea să apere libertatea omului. De aceea, molinismul propune în locul graţiei tomiste care se impune, o graţie care se propune, se oferă. Molinismul susţine deci că, în faţa graţiei care i se oferă, libertatea omului se păstrează într-o stare de neutralitate.

Congruismul vine de la cuvântul latin "congruo" = a se potrivi; exponentul lui a fost îndeosebi Francisco de Suarez (1548-1617). Dacă tomismul accentua harul în detrimentul libertăţii omului, iar molinismul libertatea în detrimentul harului, congruismul încearcă o echilibrare între cele două acţiuni. Astfel, congruismul spune că voinţa omului consimte, este simultană sau coin-

cide cu grația. Această grație el o numește grație excitantă. Deci grația aceasta numai se oferă, solicită libertatea omului, fără a se impune.

Învățătura ortodoxă consideră aceste teorii prea rigide, punând problema în termeni antagoniști, ca și când harul divin și libertatea omului ar fi realități opuse sau în orice caz străine.

II Doctrina protestantă

Ne amintim că după învățătura protestantă, prin păcatul strămoșesc decăderea omului a devenit atât de radicală, încât nu se mai poate stabili o legătură reală între har și natura omului. Mântuirea este o lucrare care aparține exclusiv harului. El nu are nevoie să colaboreze cu libertatea și natura omului pentru că natura decăzută a omului nici nu mai are libertate în înțeles propriu. Mărturisirea de credință oficială protestantă afirmă: "cu toate că cei renăscuți pot ajunge să voiască și să iubească binele, acesta se săvârșește nu de către voința noastră sau puterile noastre naturale, ci Duhul Sfânt lucrează în noi, ca noi să-l voim și să-l săvârșim".

Doctrina protestantă despre mântuirea subiectivă se numește *predestinație*. Aceasta afirmă că omul nu contribuie cu nimic la mântuirea sa ci Dumnezeu hotărăște, respectiv îi predestinează pe unii la fericire, pe alții la pedeapsa veșnică. Totuși, diferitele confesiuni protestante se deosebesc și în privința predestinației: luteranii vorbesc de o *predestinare relativă* (numai a celor buni spre fericire) în timp ce calvinii susțin *predestinația absolută*. Astfel, Calvin formulează predestinația zicând: "numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeași destinație au fost creați toți oamenii, ci numai unora li s-a hotărât viața veșnică iar altora osânda veșnică". Teologii calvini noi, precum Karl Barth (1886-1968), afirmă numai o predestinare relativă. În afirmarea predestinației, teologii protestanți se întemeiază pe textul de la Romani 8, 29: "Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Lui...". Trebuie observat însă că predestinația protestantă este de fapt o concepție păgână. Acest lucru îl dovedește asemănarea cu concepția păgânilor antici despre *fatum* - destin și cu *fatalismul* budist și islamic.

III. Doctrina ortodoxă

Datorită concepției sale despre starea paradisiacă și consecințele păcatului strămoșesc, învățătura ortodoxă nu afirmă o separație ci o unire organică, o legătură reală între Dumnezeu și creatură, prin creație, între natura umană și harul divin. Această legătură, această comunicare esențială constă

în "chipul divin" din om. Acesta nu s-a distrus iremediabil, aşa cum ne-o dovedesc o mulţime de texte biblice. Persistând această legătură şi în omul căzut în păcat, ea este posibilă pentru că nu înseamnă altceva decât refacerea şi revitalizarea chipului originar al omului.

De altfel, învăţătura ortodoxă privind raportul har - libertatea omului înseamnă nu numai o legătură reală ci o legătură indispensabilă intrinsecă, indestructibilă. Harul este de fapt fiinţial legat de natura omului; *prin datul creational nu se mai poate concepe omul lipsit de har, nici harul actionând asupra naturii umane ca asupra unei realităţi străine*. De altfel, orice făptură, oricât de păcătoasă, păstrează un minimum de har, pentru că numai prin El mai poate dăinui, prin El "existăm, viem şi suntem". *Fără har orice existenţă ar trece în neființă*; existenţa însăşi este un bine care se datorează exclusiv lui Dumnezeu, adică harului. *Libertatea umană este un dar din libertatea lui Dumnezeu, deci este o libertate prin har*. Prin urmare, tocmai *harul* este cel care dă omului adevărata libertate, libertatea duhovnicească. El naşte şi creează cu adevărat libertate în om pentru *că este în sine libertate* şi pentru că *omul a fost creat prin natura sa conform cu libertatea*. Natura umană este conformă cu harul divin şi nu străină de el. De aceea *harul divin şi libertatea omului nu sunt două realităţi suplementare ci complementare*, nu sunt străine sau contrare, ci interdependente organic.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune: "omul are două aripi: harul şi libertatea".

Libertatea omului nu este autonomizare sau închidere în sine, *aşa cum libertatea copilului nu înseamnă autonomizare, înstrăinare de părinţi*, ci creşterea în relaţia iubitoare cu aceştia. *Esenţa libertăţii umane este tocmai creşterea prin har*. Dobândirea harului înseamnă restaurarea, revitalizarea naturii umane şi a libertăţii ei.

Faptele omului nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, nici expresia unei libertăţi umane autonome lipsite de orice determinare. Prin urmare, Dumnezeu nu predetermină, nu predestinează acţiunea omului, ci o preştie: este vorba deci de o preştiinţă a lui Dumnezeu, aşa cum medicul preştie sigur o moarte inevitabilă, dar nu o cauzează.

Astfel, Sf. Ioan Damaschin zice: "Dumnezeu prevede, dar nu predetermină" (*Dogmatica*, II,30), iar Sf. Chiril al Alexandriei spune: "Duhul Sfânt este substanţial prezent în adâncul fiinţei noastre, locul sălăşluirii Sale primordiale şi al inserării tuturor darurilor următoare".

Bibliografie

METODIU DE OLIMP, *Despre liberul arbitru*, trad. de C-tin Cornițescu, în colecția "P.S.B.", nr. 10, București, 1984.

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Editura "Scripta", București, 1993; Edit. Institutului biblic, București, 2005

SF. SIMEON METAFRAST, *Despre libertatea minții,* în "Filocalia", vol. V, București, 1976

I. BRIA, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr. 1/1956

IOAN ICĂ, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har,* în "Ortodoxia", nr. 4/1960

MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ (ÎNDREPTAREA) CONDIȚIILE MÂNTUIRII SUBIECTIVE: HARUL, CREDINȚA ȘI FAPTELE BUNE

În fața lui Dumnezeu omenirea este nu numai un tot, unitar prin fire, origine și scop, ci și o unitate de persoane, adică de existențe distincte unice, libere fiecare în parte. Mântuirea înseamnă deci nu numai înnoirea umanității în general ci și împroprierea liberă a acestei înnoiri, prin voință și faptă, de către fiecare persoană. Această împropriere se numește *mântuirea subiectivă*.

Mântuirea înseamnă transformarea, înnoirea reală a omului ca persoană. Însă persoana înseamnă libertate și responsabilitate. De aceea, omul nu poate fi mântuit numai prin acțiune exterioară asupra lui, prin mântuirea obiectivă, ci trebuie să participe și el, liber și responsabil, la propria lui mântuire. Această împropriere, de către fiecare om în parte, constituie mântuirea subiectivă.

Mântuirea subiectivă mai este numită "*mântuire*", "*îndreptare*" și "*sfințire*". Este lucrarea prin care fiecare creștin, datorită harului divin, credinței și faptelor bune, își însușește real starea de sfințenie realizată de Hristos în mântuirea obiectivă. Ea este actualizarea individuală, personală a mântuirii obiective. Dar spre deosebire de aceasta, mântuirea subiectivă este o colaborare a omului cu Dumnezeu. Ea nu este un simplu dar de la Dumnezeu, ci o acțiune permanentă care durează și se dezvoltă toată viața omului. După învățătura ortodoxă, mântuirea subiectivă sau îndreptarea (cf. Romani 8, 29)

este o renaștere, o transformare spirituală reală a omului, deci o creștere și fortificare duhovnicească continuă. Prin urmare, creștinul îndreptat nu este numai declarat drept de către Dumnezeu, ci este cu adevărat schimbat și sfințit.

Prima condiție, absolut necesară pentru îndreptare, este **harul divin**. Necesitatea harului divin rezultă din universalitatea păcatului strămoșesc, cf. (Romani 3, 23) "Fiindcă toți au păcătuit... îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea în Hristos Iisus". *Necesitatea harului* rezultă și din faptul că îndreptarea este și rămâne un dar absolut liber din partea lui Dumnezeu, necondiționat nici măcar de credința și faptele omului, cf. (Efeseni 2, 8) "căci în dar sunteți mântuiți, prin credință și aceasta nu de la voi, al lui Dumnezeu este darul".

Apoi din partea omului sunt necesare credința și faptele bune.

Credința

După Sfinții Părinți credința este "ochiul care luminează întreaga conștiință și naște înțelegerea" (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* 5).

Ea este adeziunea noastră la Revelația divină, la Dumnezeu, însă nu este numai un act de cunoaștere, ci este o adeziune totală a ființei umane la realitatea divină. Credința este ancorarea, statornicirea intelectuală, sentimentală și voițională în Dumnezeu. Întrucât este un act de voință, ea este și un act moral. Ea angajează întreaga ființă a credinciosului și înseamnă sau duce firesc la legătura personală cu Hristos. Ea cuprinde în sine ființial și nădejdea și iubirea.

Necesitatea credinței pentru mântuire este specificată clar de Mântuitorul: "Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi" (Marcu 16, 16). Iar Sf.Ap.Pavel afirmă tranșant: "Fără credință este cu neputință a bineplăcea lui Dumnezeu" (Evrei 11, 6).

Credința este un dar de la Dumnezeu, căci "în dar sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu este de la voi" (Efeseni 2, 8), dar și un răspuns al omului. Smerenia care ne face să mărturisim că "orice am făcut bine, slugi netrebnice suntem" (Luca17, 10) și că "nu știm să fi făcut vreodată vreun bine, ci pururea mulțime de rele" (Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, în "Filocalia", vol. 5, p.139), este optimistă și motorul unor fapte tot mai bune. Ca dar al lui Dumnezeu, credința premerge faptei bune, ca aluatul care dospește toată frământătura și ca grăuntele de mușțar (Matei 17,

20), iar "cel ce-l cultivă cu grijă prin virtuți, mută muntele cugetului pământesc.:. și dă odihnă în sine, ca unor păsări ale cerului, rațiunilor și modurilor poruncilor sau puterilor dumnezeiești" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în Filocalia II, p. 169).

Practic, în viața fiecărui om, în dezvoltarea ei credința cunoaște două etape:

1) *credința generală* (informă)

2) *credința specială* (formată)

Credința generală sau credința din auz este credința începătoare, care constă numai în acceptarea revelației și începutul virtuților, este starea de prunc a celui care simte și afirmă: "Cred Doamne, ajută necredinței mele" și "Doamne, adaugă-ne nouă credință!", este starea celor despre care Sf. Ap. Pavel afirmă: "Până acum v-am crescut cu lapte...". Credința prin auz, credința cea elementară a tuturor credincioșilor este cea pe care o primim de la părinții și învățătorii noștri, căci, "credința vine din auz". Ea se mai numește "*fides informis*" sau "împărăția lui Dumnezeu fără formă".

Credința specială sau *formată* este numită în Sfânta Scriptură "*credința lucrătoare prin iubire*" (Galateni 5, 6). Ea este credința matură, fortificată prin dezvoltarea virtuților, este stadiul sau măsura bărbatului desăvârșit ajuns la măsura lui Hristos, prin unirea duhovnicească cu El. Aceasta este "credința cea mare" este "nădejdea și dragostea desăvârșită care răpește mintea la Dumnezeu" (Sf. Petru Damaschin, în "Filocalia", vol. V, p. 130). Ea se mai numește "*fides formata*" sau "*pístis di agápis energoumèni*".

Faptele bune

Sf. Scriptură specifică în mai multe locuri că deși credința este începutul necesar al mântuirii, totuși condiția finală a mântuirii o constituie faptele bune. Astfel, Mântuitorul afirmă: "Nu tot cel ce-mi zice: <<Doamne, Doamne>> va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu care este în cer" (Matei 7, 21). Dar argumentul copleșitor, pentru necesitatea faptelor bune este faptul că, absolut peste tot unde vorbește despre răsplata veșnică, Mântuitorul o prezintă ca pe un rezultat direct, explicit al faptelor, fără să pomenească nimic despre credință. Desigur că Mântuitorul nu s-ar putea contrazice, pentru că mai înainte afirmase și necesitatea credinței. Înseamnă deci că între credință și fapte bune trebuie să fie o legătură necesară, indestructibilă.

Necesitatea faptelor bune o exprimă fără echivoc Sf. Ap. Iacob zicând: "credința fără fapte este moartă" (Iacob 2, 17).

În Sf. Tradiție, Sf. Chiril al Ierusalimului afirmă: "cinstirea de Dumnezeu constă din două părți: din cunoașterea exactă a dogmelor pietății și din fapte bune. Dogmele fără de fapte bune nu sunt plăcute lui Dumnezeu. El nu primește însă nici faptele, dacă nu sunt întemeiate pe dogmele pietății".

Este adevărat că Sf. Ap.Pavel afirmă în unele locuri că omul se mântuiește prin credință și nu prin fapte, însă el are în vedere faptele săvârșite strict legal, normativ, în afara legăturii cu Hristos. Aceste fapte n-au nici o valoare formativă, duhovnicească, n-au nici o eficiență.

De fapt, în procesul mântuirii, *credința și faptele sunt o singură realitate*, cu două aspecte: *credința* este *aspectul interior* iar *faptele* sunt *aspectul exterior*, vizibil. Fapta este credința întrupată, concretizată. Credința și fapta se implică reciproc, credința însăși se fortifică sau slăbește după cum se întărește sau slăbește virtutea. Credința este socotită "începutul și chiar temeiul mântuirii" iar faptele bune "desăvârșirea și culmea întregului edificiu", dar nu se poate delimita strict unde se transformă credința în faptă și unde începe fapta care întărește credința.

Credința este fapta în potență iar fapta este credința actualizată. Credința se concretizează în mod necesar prin fapte, "după cum focul are puterea să încălzească, apa să ude iar lumina să lumineze" (Patriarhul Serghie Starogrodețki, la Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă și catolică despre mântuirea subiectivă*, în rev. "Studii Teologice", nr. 7-8/1954, p. 383).

Sf. Scriptură socotește viața veșnică uneori rod al credinței, alteori rod al faptelor bune (Matei 5, 12; 16, 27; 20, 8; II Tim. 4, 8; Evrei 6, 10). Însă Mântuitorul a arătat totdeauna viața veșnică drept răsplată a faptelor bune, nepomenind în aceest sens credința: "Veniți binecuvântații Părintelui Meu... Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc" (Matei 25, 34). Sf. Pavel însuși, de care se prevalează atât de mult protestanții pentru a argumenta concepția lor "sola fide", spune că Dumnezeu "va da fiecăruia după faptele lui" (Romani 3, 6, 13) și povățuiește insistent pe credincioși, prin Timotei, "să se înavuțească în fapte bune" (I Tim. 6, 18-19).

Raportul credință-faptă bună este de fapt *raportul credință-iubire*, pentru că fapta bună este iubirea manifestată, concretizată. Credința în Hristos nu poate fi decât iubirea față de Hristos care însetează să se manifeste față de

"frații mai mici" ai Lui, semenii. Credința se arată în iubire iar iubirea în fapta concretă. Dialectica credință-iubire-faptă iese în evidență în progresul moral al omului, când pe măsura credinței crește iubirea iar iubirea dorește să se exprime tot mai viu prin fapte.

Esențial este să înțelegem că între credință și fapte bune este o legătură organică. Dacă credința îndreptează și mântuiește, dacă este vie și lucrătoare, atunci ea însăși este faptă bună. Și la fel, faptele bune aduc mântuirea pentru că izvorăsc din credința autentică, vie, organică, care nu poate să nu se exprime, să nu se concretizeze în fapte. În acest sens, înțelegem că, *credința lucrătoare prin iubire este singurul mijloc prin care omul poate contribui la mântuirea lui.*

Deosebiri confesionale

Doctrina catolică

Învățătura romano-catolică numește starea celor îndreptați *dreptate*. Aceasta este înțeleasă mai mult ca o legătură exterioară de împăcare a omului cu Dumnezeu, adusă de satisfacția lui Hristos prin jertfa Sa. Ca urmare a satisfacției, omul primește în dar grația sau harul divin. Dar grația rămâne ceva exterior omului și lui Dumnezeu, pentru că nu aparține real lui Dumnezeu, ci este tot creatură. De aceea ea este primită de Biserică spre administrare ca într-un fel de depozit. Prin urmare, la mântuirea omului contribuie nu numai faptele personale ci și surplusul de fapte bune pe care l-au realizat Sfinții, care au depășit prin lucrarea lor necesarul pentru mântuire. Acest surplus se numește *fapte suprameritorii* (*érga supererogatória*), care constituie "*tezaurul meritelor prisositoare*", pe care Biserica îl poate administra cum crede de cuviință, chiar prin indulgențe. În acest fel, Biserica apare ca o bancă de fapte bune.

Față de această concepție juridică, străină de renașterea personală, activă a omului, învățătura ortodoxă se distanțează simțitor. Ea afirmă că, credința îl face pe om drept numai în măsura în care produce în om o transformare organică, reală, ca să devină o făptură nouă "care umblă întru înnoirea vieții" (Romani 6, 4). Concepția despre "tezaurul meritelor prisositoare" este inacceptabilă pentru că socotește faptele izolat, ca și cum ar putea exista separat de persoana respectivă. Or, faptele sunt omul, iar omul constă în faptele lui. Comunicarea persoanelor care cresc duhovnicește împreună nu se face printr-un schimb contabil de fapte bune, ci printr-un schimb de dragoste în care fiecare nu astupă lipsa dragostei altuia ci o potențează

până la măsura transformării ei în faptă. Ajutorul sfinților nu constă în acordarea unor fapte externe, ci în comuniunea lor iubitoare manifestată în rugăciunile și mijlocirile lor către Dumnezeu.

Doctrina protestantă

După protestanți, omul căzut în păcat poate ajunge la pocăință și se poate împăca cu Dumnezeu, întrucât este conștientizat de harul exterior, dinafara lui. Conștientizarea păcătoșeniei și pocăința omului nu înseamnă însă și o schimbare organică a omului. În ființa lui, omul rămâne același păcătos, decăzut iar "îndreptarea" constă în proclamarea lui ca "drept" de către Dumnezeu. "*Îndreptarea*" aceasta nu este înăuntrul lui ci înafara lui și se exprimă prin credința omului. Din această credință apar firesc faptele bune, dar acestea nu au nici o eficiență sau valoare pentru mântuire, întrucât sunt faptele unui om păcătos. Creștinul rămâne neschimbat, rău și păcătos. Îndreptarea este obținută de fiecare separat și nu legat de Biserică. Practic, Biserica asigură o legătură formală, externă, administrativă și nu una organică, harică. Mântuirea este văzută ca o atitudine externă față de Hristos și nu ca o comunicare permanentă cu persoana, cu viața lui Hristos. În acest fel, faptele bune devin aproape firesc inutile sau ineficiente.

Concepția protestantă despre îndreptare este exprimată concis prin formula "*sola fide*" ("numai prin credință"). Concepția "sola fide" deformează caracterul de persoană al omului. În formularea lui Luther, "Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo", ("Păcătuiește cât de mult, numai să crezi mai mult și să te bucuri în Hristos!"), care de fapt este o denaturare vulgară a minunatei expresii a Fericitului Augustin "Iubește și fă ce vrei!", credința nu are nici o calitate morală. Or, persoana înseamnă participare esențială la propria formare. Ea înseamnă inițiativă, responsabilitate, ascensiune spirituală și, mai ales, comuniune cu semenii.

Credința nu este un bloc monolit, dat fix pentru totdeauna, ci un proces spiritual complex, modificant permanent al persoanei proprii și al celor din jur. Afirmația celebră a filosofului danez S. Kierkegaard că decizia pentru credință este un "ori, ori" ("Entweder-Oder") total, existențial, este valabilă numai pentru începutul credinței; aceasta nu exclude însă progresul ei ulterior nesfârșit. Lumea credinței este o lume a angajării și a revendicării. Credința știe de o datorie precisă în fața faptei care va avea un efect pozitiv. Lumea credinței este o lume a revendicării în care dragostea fiecăruia revendică

și e revendicată de dragostea celorlalți, de aceea fapta bună este inevitabilă.

De fapt, îndreptarea la protestanți ignoră sau neagă posibilitatea sfințirii. În *concepția ortodoxă* esența îndreptării este tocmai sfințirea reală a omului, o viață nouă în Hristos. Sf. Scriptură arată limpede că iertarea păcatelor este urmată de "duhul înfierii" și o viață nouă în Hristos. Dintre Sf. Părinți, despre aceasta a vorbit în mod special Nicolae Cabasila, în lucrarea "Despre viața în Hristos".

Concepția protestantă ignoră tocmai elementul esențial al mântuirii, care este comuniunea, adică iubirea cu fapta. Mântuirea nu numai că este legată ființial de comuniunea iubitoare, dar constă numai în aceasta. Altfel spus, protestanții separă credința de dragoste în procesul mântuirii. Ei se întemeiază pe textul de la Efeseni 2, 8: "în har sunteți mântuiți, prin credință și aceasta nu de la voi; este darul lui Dumnezeu, nu din fapte, ca să nu se laude nimeni". Aici este însă vorba de faptele dinafara credinței iubitoare și, mai ales de realitatea că faptele nu sunt meritorii în sine, autonom, ci numai prin credința iubitoare și numai în raport cu harul divin. Este adevărat că valoarea faptelor bune este relativă în sine, însă ea devine reală și eficientă prin harul divin.

Credința și fapta bună nici nu există de fapt separate. Experiența duhovnicească milenară a Bisericii a lămurit de mult, definitiv, adevărul simplu că "*Domnul este ascuns în poruncile Sale*" (Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în "Filocalia", vol. I, p. 247), că poruncile, adică faptele bune, conțin deja în ele însele credința și nu mai e nevoie să se vorbească despre ea ca de o virtute separată.

Bibliografie

SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte,* în "Filocalia", vol.I, Sibiu, 1947.

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântarea I morală,* în "Filocalia", vol. VI, București, 1977

D. STĂNILOAE, *Condițiile mântuirii,* în "Studii Teologice", nr. 3-4/1951

D. STĂNILOAE, *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în "Ortodoxia", nr. 4/1954

D. STĂNILOAE, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1972

N. CHIȚESCU, *Condițiile însușirii mântuirii*, în rev. "Studii Teologice", nr. 1-2/1950.

GEORGE REMETE, *Legătura ființială dintre credință și fapte bune, în actul mântuirii subiective*, în revista "Mitropolia Ardealului", nr. 5-6/1984.

CINSTIREA SFINȚILOR

Ideea de sacru și învățătura despre sfințenie există în toate religiile. Creștinismul are însă o învățătură deosebită despre sfințenie. Caracteristicile sfințeniei creștine sunt următoarele:

(1) depășirea stării de creatură, cu simțirea prezenței divine, cu depășirea legilor naturale și schimbarea (metanoia) firii

(2) nepătimirea sau depășirea cercului vicios al patimilor

(3) trăirea mistică, la o înaltă fervoare duhovnicească

(4) împodobirea propriului chip cu virtuțile.

Întemeiată pe argumente biblice, Biserica învață că acelor creștini care au dus o viață exemplară în comunitatea creștină, concretizată prin fapte și minuni deosebite, li se cuvine o cinstire deosebită. Această cinstire s-a concretizat într-un adevărat cult, format din sărbători, biserici închinate, slujbe, venerarea moaștelor și a icoanelor lor.

Desigur, cinstirea lui Dumnezeu este absolută, unică, incomparabilă. De aceea, ea este desemnată cu termenul precis, specific, de *adorare (latreia)*. Cinstirea Maicii Domnului se numește *supravenerare (hiperdulia)* iar cinstirea sfinților *venerare (dulia)*. Cinstirea acordată lui Dumnezeu rămâne incomparabilă pentru că numai adorarea înseamnă o cinstire absolută, în timp ce venerarea este o cinstire relativă.

Noi nu-i cinstim pe sfinți în sine, separat de cinstirea lui Dumnezeu, ci numai prin Dumnezeu, pentru cinstirea pe care le-o acordă însuși Dumnezeu, care i-a numit "prieteni și casnici ai Lui". De altfel, cinstirea sfinților nu înseamnă altceva decât tot o cinstire indirectă a lui Dumnezeu, conform psalmistului: "*Lăudați pe Dumnezeu întru sfinții Lui*" (Ps. 150).

Sfinții sunt cei care "au luptat cu păcatul până la sânge" (Evrei 12,4), au devenit "prietenii lui Dumnezeu" (Ioan 15,14-15), au fost învredniciți de harul

și slava lui Dumnezeu (Ioan 17,22-23), sunt "duhurile drepților celor desăvârșiți" (Evrei 12,23), "asemenea cu îngerii, fii ai lui Dumnezeu și fii ai învierii" (Luca 10,35), cei care au atins desăvârșirea, pe care îi cinstim și-i fericim (Iacob 5,10-11), care sunt locașul sau templul viu în care sălășuiește Duhul lui Dumnezeu" (I Cor. 6,19), "împreună moștenitori cu Hristos" (Rom. 8,15-17), care au primit de la El "cununa vieții" (Iacob 1,12; Apocalipsa 2,10) sau "cununa slavei" (I Petru 4,4).

Întrucât, conform tuturor confesiunilor creștine, sfinții au o viață conștientă, cunoscând trebuințele celor vii, întristându-se și bucurându-se pentru faptele lor, starea lor conștientă trebuie să fie o stare activă. Conștiința lor activă, iubitoare este exprimată în mod firesc prin rugăciuni și mijlociri către Dumnezeu. Sf. Scriptură are mai multe mențiuni despre aceste rugăciuni ale Sfinților.

Temeiurile cinstirii Sfinților

(a) Sfinții sunt numiți "*prieteni" ai lui Dumnezeu* (Ioan 15, 14), "*casnici ai lui Dumnezeu*" (Efeseni 2, 19) și "judecători ai lumii" (Matei 19, 28; și I Cor. 6, 2). Încă din viață, ei au fost cinstiți în mod deosebit de către oameni. Astfel, proorocii Ilie și Elisei au fost venerați pentru minunile lor, iar înaintea Sf. Ap. Pavel, temnicerul din Filipe și locuitorii insulei Malta s-au închinat.

(b) Sfinții *se roagă* pentru cei vii și pentru cei morți. Deși nu știm în ce măsură rugăciunile lor sunt împlinite de Dumnezeu, știm totuși că "mult poate rugăciunea stăruitoare a celui drept" (Iacov 5, 16) și că, înaintea Dreptului Judecător, cădelnițele celor 24 de bătrâni din cartea Apocalipsei sunt pline de tămâia rugăciunilor sfinților.

(c) Sfinții *sunt modele viabile*, eficiente, de viață creștină, conform Sf. Ap. Pavel: "Fiți următori Mie, precum și Eu sunt lui Hristos" (II Cor. 11, 1). Fericitul Augustin exprimă frumos această valoare a influenței reale a sfinților în Biserică: "Dacă iubim pe sfinți, să-i imităm... în grădina Domnului nu sunt numai trandafirii martirilor ci și crinii fecioarelor, iedera soților, violetele văduvelor"

Pe temeiul practicii dintotdeauna, Biserica a hotărât prin sinodul IV ecumenic: "...am învățat să cinstim pe cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, pe sfintele puteri îngerești, pe Apostoli, pe prooroci, pe martirii cei măriți, pe Sfinții Părinți, purtători de Dumnezeu și pe toți bărbații cei

sfinți și să cerem mijlocirea lor. Cine nu mărturisește că toți sfinții cei care au plăcut lui Dumnezeu, atât cei dinainte de Lege, cât și cei de sub har, sunt vrednici de cinste după trup și după suflet, ori nu fac rugăciuni către sfinți... să fie anatema".

Biserica creștină i-a cinstit dintotdeauna pe sfinți, așa cum ne încredințează Ps. 67, 36, ("Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui"), Epistola sf. Pavel către Evrei, care face apologia tuturor sfinților și Ep. II Petru 1, 4, care afirmă că următorii lui Hristos se fac "părtași dumnezeiești firi". Este foarte important să observăm că Biserica a făcut, de la început, deosebire netă între cinstirea absolută acordată lui Hristos-Dumnezeu și cinstirea relativă arătată sfinților: "Noi niciodată nu vom putea să părăsim pe Hristos care a pătimit pentru mântuirea întregii lumi și nici nu ne vom închina altcuiva, pentru că Lui ne închinăm ca Fiului lui Dumnezeu, iar pe martiri îi iubim ca pe discipolii și următorii Domnului, pentru neîntrecuta lor iubire față de Împăratul și Învățătorul lor" (*"Martiriul sf. Policarp"* XVII, 2). De aceea, Sf. Epifanie condamna pe cei ce exagerau cultul Maicii Domnului ca pe *"latreia"* cuvenită numai lui Dumnezeu iar sinodul de la Laodiceea (343) prin canonul 35 condamna pe gnostici pentru că acordau "latreia" îngerilor.

Creștinătatea a fost deci unitară în cultul acordat sfinților, până prin secolul X-XII, când în *Apus*, prin apariția *statuilor sfinților*, sfințenia a fost închisă, limitată în cadrele lumii create, devenind cu timpul o categorie aproape numai etică. Specificul sfinților catolici constă în:

- o anumită autonomizare, o valoare și un merit în sine, oarecum fără directa invocare a lui Dumnezeu

- o specializare în protecția anumitor categorii de oameni și boli, care - deși există și în Ortodoxie - este totuși mult mai strict, mai exact și atotcuprinzător determinată la sfinții catolici. La sfinții ortodocși, această specializare e foarte relativă, nu cuprinde exact numai anumite categorii și nu caută să fie atotcuprinzătoare.

Ca o reacție față de această materializare a sfinților, *Reforma protestantă* a trecut la extrema opusă, negând total posibilitatea sfințirii omului în lumea istorică și, deci, valabilitatea oricărui cult față de sfinți. Apologia Confesiunii Augustane numește cinstirea sfinților "o practică păgână, o inovație și o zeificare" (art. XXI), Articolele Smalkaldice socotește că "face parte din abuzurile lui antichrist" iar Philip Melanchthon o apreciază drept "un abuz și

o detestabilă îndumnezeire" (*"Tractatus de potestate papae"*). Negarea protestanților se explică prin aceea că au pierdut, prin învățătura despre decăderea totală a firii omenești păcătoase, orice încredere în posibilitatea sfințirii și, de asemenea, prin învățătura lor că sufletul piere odată cu trupul. Dar motivul cel mai actual este acela că, socotind pe *Hristos unicul Mijlocitor la Tatăl*, conform I Tim. 2, 5, resping orice invocare sau mijlocire a sfinților: "Pentru că unul este Dumnezeu, unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: Omul Iisus Hristos". Prin urmare, ei susțin că nimeni nu poate mijloci la Dumnezeu decât Iisus Hristos. Ei confundă astfel mântuirea subiectivă cu cea obiectivă, pentru că mântuirea subiectivă nici nu e reală la ei. Învățătura ortodoxă răspunde că, într-adevăr, Hristos e unicul Mijlocitor la Tatăl și numai El mântuiește, dar cf. Apocalipsa 5,8, cupele sfinților sunt pline cu tămâie "care sunt rugăciunile sfinților", iar Sf.Ap.Pavel, prin ep.II Tes. 1, 2; II Tim.1, 3, precum odinioară Iov 42, 8, ne încredințează prin garanție divină de necesitatea și eficiența mijlocirii sfinților.

Desigur că mântuirea obiectivă are un singur Mijlocitor. Mântuitorul Hristos, dar mijlocirile sfinților se referă la mântuirea subiectivă, care constă în comuniunea iubitoare a tuturor membrilor Bisericii, cei vii și cei morți, întreolaltă și cu Dumnezeu. Membrii Bisericii contribuie efectiv la mântuirea lor, cf. Sf.Pavel: "Lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră!" (Filipeni 2, 12).

CINSTIREA SFINTELOR MOAȘTE

Sf. moaște sunt rămășițe ale trupului sfinților păstrate nestricate, precum și obiecte rămase de la sfinți (relicve). Ele sunt totdeauna nestricăcioase și adeseori făcătoare de minuni. De aceea, sunt ușor identificabile și incomparabile. Cinstirea lor este argumentată din vechime, încă din epoca apostolică, de către documentul creștin numit *"Martiriul Sf. Policarp"* (156 d.H) : "Noi am strâns osemintele lui ca pe un odor mai scump decât aurul și decât pietrele scumpe și le-am așezat unde se cuvine; aici ne vom aduna cu bucurie și Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua nașterii Sale celei martirice". Prin sinodul VII Ecumenic, Biserica a hotărât excomunicarea celor care nu cinstesc Sf. moaște.

Cinstirea sfintelor moaşte se întemeiază pe îndumnezeirea firii umane a lui Hristos, de care se poate împărtăşi în principiu orice om, precum şi pe menţinerea unei minime legături între sufletul sfântului şi corpul lui, ca şi colaborator la faptele bune, pătruns de acelaşi har al Sf. Duh, ca "templu al Sf. Duh".

Sfinţenia moaştelor constă în *legătura specială dintre sufletul sfântului şi trupul lui*, întrucât asupra lui "*se prelungeşte starea de îndumnezeire accentuată a sufletului din starea actuală*" (S. Bulgakoff, *Ortodoxia,* Sibiu, 1933, p. 156). Starea de nestricăciune este urmarea firească, dar nu necesară, a înduhovnicirii trupului din timpul vieţii, care se răsfrânge într-o măsură şi după moarte.

Învăţătura despre sfinţenia moaştelor este strâns legată de *patru mari puncte dogmatice,* care fundamentează şi dovedesc posibilitatea şi realitatea înduhovnicirii, a sfinţirii complete a persoanei umane, şi anume:

1. învăţătura despre *lucrarea energiilor divine* asupra omului
2. *legătura* reală, esenţială, dintre *harul divin şi firea umană*
3. *trupul înviat al Mântuitorului*, izvor al spiritualizării întregii firi umane, pentru că rămâne veşnic uman
4. *lucrarea* esenţial-sfinţitoare a harului *Sf Taine* asupra primitorilor.

În măsura în care Dumnezeu este energie veşnic-deschisă spre comunicare făpturilor Sale, împărtăşindu-se ca unor "chipuri şi asemănări" ale Sale, în această măsură devine reală împroprierea organică a harului către oameni. Plecând de la această comunicare, sf. Părinţi au vorbit de"schimbarea sufletului de la starea actuală la o stare divină" (Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia* 44, 8, în col. P.S.B. nr. 34, p. 263.), specificând că lucrarea sfinţilor nu este o simplă imitare, ei "nu se fac numai mai buni după fire ci primesc lucrarea dumnezeiască sau pe însuşi Duhul Sfânt" (Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască,* în "Filocalia", vol. VII, p. 377).

Legătura trupului cu sufletul, a materialului cu spiritualul, este şi ea un dat ontologic necesar la temelia caracterului incoruptibil al sfintelor moaşte. Taina transfigurării sfintelor moaşte este taina interpenetrării reciproce între material şi spiritual, între trup şi suflet, este taina posibilităţii spiritului de a pătrunde şi spiritualiza materia. De altfel, trebuie să ne amintim că materia, fiind creată de către spirit, nici nu există în sine ci numai pentru că e susţinută permanent de spirit. Fericitul Augustin arată: "Cine nu e duhovnicesc în trupul său devine carnal până în duhul său". (*Enarrationes in Psalmos*, 147) iar sf.

Ioan Hrisostom precizează: "În tine este a face trupul duhovnicesc sau sufletul trupesc" (*Omilia* XIV, cap. 8 din *Comentariul Ep. către Romani*).

Credincioșii primesc apoi harul divin și datorită relației ființiale cu firea umană dar înviată, a lui Hristos. Natura umană înviată a lui Hristos, ridicată la o calitate superioară, este capabilă să iradieze și să facă posibilă, prin conlucrare, îndumnezeirea trupului uman, sfântul nefiind decât "cel care face să urce la suprafața lumii incandescența tainică a Trupului lui Hristos" (O. Clément, prefața la P.Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979).

Mai direct însă și mai palpabil, incoruptibilitatea sf. moaște provine din lucrarea permanentă, timp de o viață întreagă, constantă și profundă, a harului Sf. Taine de care se împărtășește credinciosul, mai ales prin Sf. Împărtășanie. Sf. Irineu al Lugdunului arată: "Cum pot oamenii să pretindă că este incapabilă carnea de a primi darul lui Dumnezeu constând din viața veșnică, atunci când ea este hrănită de Trupul și Sângele lui Hristos și este mădularul aceluia?" (*Adv. haereses* V, în "Sources chret." 153, p. 31-35). Iar Sf. Nicolae Cabasila argumentează: "În ce chip ar gusta moarta, ele care pururea stau în strânsă legătură cu inima Celui ce nu moare?" (*Despre viața în Hristos*, Sibiu, p. 101).

Protestanții susțin că cinstirea moaștelor este idolatrie. De fapt, disprețul lor față de corpul uman, mai ales decedat, este consecința firească a învățăturii lor despre urmările păcatului strămoșesc, a concepției că omul rămâne în viața istorică iremediabil păcătos, incapabil de sfințire și deci vrednic de dispreț. Biserica cinstește însă sfintele moaște nu ca pe niște obiecte valoroase în sine, purtătoare de puteri autonome, magice, ci numai în virtutea unei legături pe care sf. moaște o păstrează cu sufletul sfântului respectiv.

Mântuirea și sfințirea omului înseamnă tocmai spiritualizarea trupului și fortificarea legăturii dintre trup și suflet în persoana oricărui credincios. Cu atât mai mult, este de înțeles că la sfinți această legătură s-a întărit într-un mod cu totul deosebit. Nici învierea de la Judecata de apoi n-ar putea fi înțeleasă fără o legătură minimă între sufletele nemuritoare și corpurile descompuse.

Bibliografie

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D.Fecioru, Ed. "Scripta", București, 1993; Edit. Institutului biblic, București, 2005

D. STĂNILOAE, *Sfinţenia în Ortodoxie*, în revista "Ortodoxia", nr. 1/1981

P. REZUŞ, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeş, 1940

TEODOR M. POPESCU, *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinţilor*, în "Studii Teologice", nr. 5-6/1951

DUMITRU BELU, *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, în "Mitropolia Moldovei", nr. 1-2/1970

S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. de N.Grosu, Sibiu, 1933

PETER BROWN, *Cinstirea sfinţilor*, Bucureşti, 1996

GEORGE REMETE, *Cinstirea sfintelor moaşte, în lumina învăţăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului*, în revista "Mitropolia Ardealului", nr. 1-2/1985

Revista *ORTODOXIA*, nr. 1/1980, în întregime

CINSTIREA SFINTELOR ICOANE

Icoanele sunt reprezentări sensibile, materializate sau plasticizate ale lui Dumnezeu, ale Mântuitorului, Maicii Domnului, îngerilor sau sfinţilor. Cinstirea lor nu contrazice, nu încalcă porunca a doua a Decalogului, pentru că ele reprezintă o persoană sfântă care a trăit o viaţă istorică, percepută material de oameni. De altfel, materia icoanei nu este cinstită în sine ci este numai un mijloc foarte subtire, prin care exprimăm cinstirea faţă de persoana al cărei chip îl are icoana. Cinstirea sfintei icoane se întemeiază dogmatic pe întruparea Fiului lui Dumnezeu, pe prezenţa Lui istorică între oameni şi pe adevărul dogmatic că materia nu este niciodată total lipsită de har, ci este un mediu capabil să transmită harul. De aceea, icoana a fost numită pe drept cuvânt "fereastră spre absolut" şi "Biblia nestiutorilor de carte". În Vechiul Testament s-a interzis facerea idolilor, a chipurilor cioplite (Deuteronom 5,8). S-a interzis deci confectionarea şi cinstirea unei închipuiri, a unei imaginatii. Acesta este idolul. El este o realitate în sine, o existenţă limitată cu totul la sine care nu indică spre nici o transcendentă; dacă indică spre ceva, el indică tot spre imanent. În idol, omul vede şi simte concentrate, în baza simbolizării naturale, înţelesul şi prezenţa forţelor naturale ale lumii. Idolul exprimă, hiperbolizate, fortele imanente ale naturii.

În general, se vorbește de *trei temeiuri principale* pentru cinstirea Sfintelor icoane:

1. *temeiul "chipului divin" din om*
2. *temeiul eshatologic* (adică faptul că icoana indică o transcendență, nu rămâne la imanență).
3. *temeiul Întrupării* Fiului-lui Dumnezeu.

1. Întrucât Dumnezeu l-a creat pe om "după chipul Său" (Facere 1,27), între Model și chip rămâne o legătură permanentă, omul poartă ca pe o pecete de neșters acest "chip", adică Îl reflectă cu adevărat pe Prototipul său. Fiind o "reprezentare" a lui Dumnezeu, omul ca persoană Îl sugerează pe Modelul său, pe Dumnezeu. Iar această legătură între chipul omului și "Chipul" divin este maximă și reflectată culminant în chipul Dumnezeului - Om, Iisus Hristos.

2. În sensul și expresia ei esențială, icoana nu exprimă ceea ce este *acum*, ci ceea ce *va fi*, ea este o imagine a împărăției divine, a "cerului și pământului nou". Existând nu numai ca indicație ci și ca o prezență a "arvunei" - viitoare în prezent icoana are o funcție eminamente eshatologică: toate lucrurile din icoană sunt spiritualizate; pe această înălțare a icoanei din imanent se fundamentează temeiul eshatologic. Trebuie adăugat însă că și acest temei stă în strânsă legătură cu temeiul Întrupării; pentru că numai în măsura în care natura umană îndumnezeită, pe care o înfățișează icoana, a fost asumată de Fiul lui Dumnezeu și-L exprimă, numai în asemenea măsură exprimă și icoana Prototipul divin.

3. Temeiul doctrinar principal constă în *întruparea lui Hristos*. În acest sens, Sf. Ioan Damaschin afirmă: "Eu nu mă închin materiei ci mă închin Creatorului materiei, care s-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea" (Tratatul I, p. 17). Cultul sf. icoane este nu numai justificat ci chiar necesar, pentru că Hristos păstrează în eternitate fața Sa omenească. Icoana mărturisește că acest Prototip n-a rămas într-o existență deasupra timpului și istoriei. Hristos e în același timp istoric și supraistoric, de aceea icoana este o necesitate inevitabilă.

Prin întrupare, înfățișându-se ca om, Iisus Hristos s-a "circumscris" și astfel poate fi "cuprins" în icoană. Întreagă taina icoanei stă în taina chenozei. A nu accepta icoana, adică a nu accepta că Fiul lui Dumnezeu ca subiect "s-a circumscris" prin asumarea firii umane în ipostasul Său însemna a nega chenoza. Sf. Ioan Damaschin a exprimat astfel temeiul Întrupării: "Evident însă că atunci când vezi că Cel fără de corp s-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana

chipului Lui omenesc. Când Cel nevăzut s-a făcut văzut în trup, atunci vei înfăţişa în icoană asemănarea Celui ce s-a făcut văzut. Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate şi de calitate, fără de mărime din pricina superiorităţii firii Lui, Cel care exsită în chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob ... atunci zugrăveşte-l în icoane şi aşează spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut" ("*Cultul sf. icoane, Tratatul* I", Bucureşti, 1937, p. 7-8).

Prin întrupare, Dumnezeu - Cuvântul a devenit prototip vizibil pentru icoană; astfel icoana nu este produsul unei imaginaţii, ci rezultatul unei experienţe. Omul L-a experimentat istoric, a făcut cunoştinţă îndeaproape cu Dumnezeu. Ea este imaginea lui Dumnezeu care a devenit persoană istorică. Ştim că în Iisus Hristos firea divină şi firea umană sunt unite la maximum, fără a se confunda. Pe acest temei şi icoana are puterea de a exprima subiectul divin care poartă firea umană pe care o înfăţişează icoana. Aşa după cum nu se pot despărţi cele două firi ale lui Hristos, cum nu se poate picta o faţă omenească fără a reda şi expresia spirituală a chipului, tot aşa nu se poate despărţi în icoană umanul de divin.

Biserica a hotărât cinstirea Sfintelor icoane prin sinodul VII ecumenic, astfel: "...rânduim ca chipul cinstitei şi de viaţă făcătoarei Cruci să se pună în Sfintele Biserici ale lui Dumnezeu...aşa şi cinstitele şi sfintele icoane, zugrăvite în culori şi de pietre scumpe şi din altă materie potrivită făcute, precum icoana Domnului... şi a Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, ale sfinţilor îngeri... nu adevărată închinăciune dumnezeiască care se cuvine numai unicei Fiinţe dumnezeieşti, ci cu cinstirea, după acel mod care se dădea cinstitei Cruci... căci cinstirea care se dă chipului trece la prototip şi cel ce se închină icoanei, se închină fiinţei celei închipuite pe ea..."

Spre deosebire de *Biserica romano-catolică*, Biserica Ortodoxă nu admite cinstirea statuilor, din următorul motiv: statuile sunt materie cu trei dimensiuni, adică materie închisă în sine, limitată, distinctă de spirit. Icoana are numai două dimensiuni, nu are consistenţă materială şi nu există ca materie, decât ca indiciu spre altceva; a treia dimensiune a icoanei este deschiderea spirituală. Cele trei dimensiuni ale statuii o fac existenţă închisă, care nu se deschide neapărat spre spirit.

Protestanţii resping total icoanele, din acelaşi dispreţ faţă de materie ca separare de spirit şi din neîncredere că materia se poate penetra de har şi poate transmite real harul divin.

CINSTIREA SFINTEI CRUCI

Cinstirea Sfintei Cruci înseamnă mărturisirea eficienței, a rodului jertfei lui Hristos din care au izvorât apa și sângele, elementele sf. Taine (cf. Sf. Ioan Hrisostom, "Omilia 85 la Ioan"). Crucea lui Hristos n-a fost stearpă ci, prin cele două elemente, se arată izvor veșnic de viață dumnezeiască.

În sensul creștin, Sfânta Cruce are următoarele înțelesuri:

1) *duhovnicesc*: în extrema umilire și suferință a Crucii lui Hristos s-a arătat extrema iubire a lui Dumnezeu

2) *sacrificial*: altarul de jertfă al Mântuitorului

3) *de semn*: semnul sfânt ca atare, făcut cu trei degete, care sfințește și înseamnă:

- adorarea și dăruirea totală lui Dumnezeu, puterea lui Hristos care ajută efectiv, pecetea Duhului Sfânt care protejează și semnul angajării noastre în asemănarea cu Hristos.

Înainte de creștinism, crucea a avut un sens înjositor, dar tocmai de aceea a fost aleasă de Mântuitorul ca instrumentul material al jertfei Sale, pentru a ridica și transforma înjosirea, ocara și blestemul omenirii căzute în păcat, conform Sf.Ap.Pavel care zice că "Dumnezeu le-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cele înțelepte..." (I Cor. 1, 27)

Temeiuri biblice:

1. A fost preînchipuită în Vechiul Testament prin toiagul lui Moise, prin mâinile lui Moise la rugăciune și prin șarpele de aramă.

2. A fost altarul de jertfă pe care s-a sacrificat Mântuitorul pentru răscumpărarea neamului omenesc.

3. Este mijlocitoarea preamăririi lui Hristos, cf. Filipeni 2, 8

4. Este mijlocul împăcării cu Dumnezeu, cf. Efeseni 2, 16

5. Este semnul biruinței lui Hristos și este semnul Fiului Omului la a doua venire, cf. Matei 24, 30

6. Este pecetea lui Dumnezeu asupra celor mântuiți, cf. Apocalipsa 7, 2

7. Este lauda creștinilor, cf. Galateni 6, 14: "mie însă nu-mi fie a mă lăuda decât numai în Crucea Domnului".

8. Este putere de mântuire, cf. I Corinteni 1, 18: "Căci cuvântul Crucii

este nebunie pentru cei ce pier, iar pentru noi este puterea lui Dumnezeu".

Temeiuri patristice:

Sf. Policarp al Smirnei, ucenicul Sf. Ioan Evanghelistul, scria la jum.sec. II: "Cel care nu mărturiseşte mărturia crucii, este de la diavol" (*"Epistola către Filipeni"*, în colecţia "P.S.B.", vol. I, Bucureşti, 1979, p. 211).

Minucius Felix: "lemnele de ocară ale crucii sunt obiectul cultului lor" (*Octavius* IX)

Tertullian: "Înainte şi în timpul treburilor, când intrăm şi ieşim, înainte şi după somn, la toate lucrările noastre, la fiecare pas şi la fiecare faptă, noi ne însemnăm cu semnul Sfintei Cruci" (*De corona militis*, III - IV)

Sf. Iustin Martirul: "Hristos a slujit până la robia Crucii pentru oameni de tot felul, dobândindu-i pe ei prin sânge şi prin taina Crucii" (*Dialogul cu iudeul Trifon*, 91).

Sf. Chiril al Ierusalimului: "Dacă cineva nu primeşte botezul nu se mântuie, afară numai de mucenici, care primesc împărăţia şi fără apă. Mântuitorul, când a mântuit lumea prin Cruce şi când I s-a împus aceasta, a slobozit sânge şi apă ca să se boteze cu apă cei care se botează în vreme de pace şi să se boteze cu sângele lor cei care se botează în timpul persecuţiei" (Cateheza III, 10).

Sf. Atanasie cel Mare: "Crucea lui Hristos devine altarul mântuirii noastre" (Cuvânt la Patimi).

Sf. Chiril al Ierusalimului: "Pune credinţa în Cruce ca trofeu contra celor care se împotrivesc spuselor tale! Când vrei să discuţi cu cei necredincioşi despre Crucea lui Hristos, fă-ţi mai întâi cu mâna semnul Crucii lui Hristos şi tace cel care ţi se împotriveşte! Nu te ruşina a mărturisi Crucea! Îngerii se laudă când spun «Ştim pe cine căutaţi: pe Iisus cel Răstignit!" ... Şi pe bună dreptate, căci Crucea nu este necinste, ci cunună»" (Cateheza XIII, 22).

Sf. Vasile cel Mare: " ... ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii? ... Nu *în virtutea tradiţiei transmise în mod tainic?* ... Nu provin toate acestea din învăţătura părinţilor noştri păstrată în taină, care bine au ştiut că prin tăcere se păstrează caracterul sacru al tainelor? De altfel, cum era posibil să fie exprimat în scris sensul acelora pe care nici să le vadă nu este permis celor neiniţiaţi?" (*Despre Sf. Duh, XXVII*).

Sf. Ambrozie: Botezul provine "din crucea lui Hristos, din moartea lui Hristos. Aici este taina: El a suferit pentru tine" (*Despre Sf. Taine*)

Iar *Sf. Chiril al Ierusalimului* învață: "Ia deci ca primă temelie nezdruncinată Crucea și clădește pe ea toate celelalte puncte de credință" ("*Cateheza* XIII, 38, în vol. "*Cateheze* II", colecția "Izvoarele Ortodoxiei", trad. D.Fecioru, București, 1944).

Specificul cinstirii Sf. Cruci în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică, care și constituie deosebirea cea mai mare față de protestanți, este învățătura că din jertfa Sf. Cruci au izvorât Sf. Taine, așa cum afirmă Sf. Ioan Hrisostom: "Căci nu fără pricină au curs aceste izvoare, sângele și apa, ci fiindcă amândouă au alcătuit Biserica ... și de aici își iau izvorul Sfintele Taine. Încât, când te apropii de înfricoșătorul Potir, așa să te apropii ca și când ai bea din coasta Domnului" (Omilia 85 la Ioan).

Din aceste motive, Sf. Cruce a fost cinstită totdeauna în Biserică și este prezentă peste tot în cultul creștin.

Protestantii acceptă Crucea numai simbolic, ca și semn distinctiv al credinței creștine dar fără nici o forță efectivă. Lutheranii o acceptă ca semn în biserică dar fără putere harică; reformații n-o acceptă nici ca semn. Neoprotestanții în general n-o acceptă; unii baptiști din țara noastră o acceptă ca semn pe casa de rugăciune, dar acest lucru nu are nici o relevanță pentru că ei resping exact esențialul și anume: înțelesul Sf. Cruci de putere harică efectivă, definitiv legată de acest Sfânt Semn prin jertfirea Mântuitorului pe ea, putere ce se actualizează permanent în Sf. Taine din Biserică până la sfârșitul veacurilor, așa cum au arătat Sf. Părinți (Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Iustin Martirul, Sf. Maxim Mărturisitorul).

Mai trebuie să subliniem și o deosebire între *crucea ortodoxă* și cea *catolică*: crucea ortodoxă nu este niciodată simplă, ci cu raze, adică plină de puterea Învierii lui Hristos. Crucea catolică fără raze semnifică mai ales răstignirea și nu este legată neapărat de învierea lui Hristos. Noi știm că Sf. Cruce este eficientă și capabilă de sfințire numai pentru că este imprimată de puterea și harul Învierii. În Răsăritul creștin, crucea, cu raze semnifică îndeosebi forța vindecătoare, semnul biruinței și îndumnezeirii, al iubirii și al nemuririi. În Apus, crucea fiind fără raze, simbolizează îndeosebi satisfacția oferită onoarei lui Dumnezeu, semnul suferinței și umilinței, fiind Crucea Răstignirii.

În conținutul ei fundamental, sensul este același în Ortodoxie și Catolicism. Totuși, deși Sf. Cruce este și semn al asumării umilinței, păcatului și blestemului, al suferinței și morții, ea este mult mai mult: este semnul iubirii triumfătoare, al vindecării, învierii, sfințirii și nemuririi.

Bibliografie

SF. POLICARP, *Epistola către Filipeni*, în "P.S.B.", nr. 1, Bucureşti, 1978

SF. IUSTIN MARTIRUL, *Dialogul cu iudeul Trifon*, în "P.S.B.", nr. 2, 1980

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viaţa lui Moise*, în "P.S.B.", nr. 29, Bucureşti, 1982

SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul sf. icoane*, trad. de D.Fecioru, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1998

SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, trad. de Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994

D. STĂNILOAE, *Hristologie şi iconologie în disputa din sec. VIII-IX*, în "Studii Teologice", nr. 1-4/1979

D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, în rev. "Mitropolia Moldovei", nr. 3-4/1958

D. STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei, Craiova, 1986

N. STĂNESCU, *Sensul ortodox al icoanei*, în rev. "Ortodoxia", nr. 2/1956

LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei*, trad. de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, 1994

P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei*, trad. de Grigorie Moga şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992

PAVEL FLORENSKY, *Iconostasul*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti 1994

PAVEL FLORENSKI, *Perspectiva inversă şi alte scrieri*, trad. de T. şi Al. Nicolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

EVGHENI N. TRUBEŢKOI, *3 eseuri despre icoană*, trad. de Boris Buzilă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999

CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, trad. de V. Răducă, Ed. Anastasia, 1996

MICHEL QUENOT, *Icoana*, trad. V.Răducă, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993

Revista *ORTODOXIA*, nr. 1/1982, în întregime

D. STĂNILOAE, *Crucea în teologia şi cultul Bisericii*, în "Ortodoxia", nr. 3/1975

D. STĂNILOAE, *Crucea ca dar şi Tainele Bisericii,* în "Ortodoxia", 1/1976
SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, în "P.S.B.", nr.39, Bucureşti, 1992
P. DEHELEANU, *Manual de sectologie*, Arad, 1968
Revista *ORTODOXIA*, nr. 2/1982, în întregime

CINSTIREA MAICII DOMNULUI

Cinstirea pe care Biserica o dă Maicii Domnului se numeşte *supravenerare ("hiperdulia")* şi este superioară cinstirii sfinţilor, numită numai venerare ("dulia").

Temeiurile cinstirii:

1. De la căderea în păcat a fost profeţită o femeie care va mijloci mântuirea: "Duşmănie voi pune între tine şi femeie... aceasta îţi va zdrobi capul..." (Fac. 3, 15)

2. Profetul Isaia a prezis naşterea lui Mesia dintr-o fecioară: "Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu şi îi vor pune numele Emanuel" (Isaia 7, 14).

3. Dumnezeu a cinstit-o, umbrind-o cu Duhul Sfânt. "Duhul Sfânt se va pogorî peste Tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri" (Luca cap. 1)

4. Îngerul Gavriil a cinstit-o cu cuvintele: "Bucură-te ceea ce eşti plină de dar Domnul este cu Tine. Binecuvântată eşti tu între femei !"

5. A cinstit-o Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul cu cuvintele: "Binecuvântată eşti tu între femei şi binecuvântat este rodul pântecelui Tău şi de unde cinstea aceasta pentru mine, ca să vină la mine Maica Domnului Meu ?" (Luca 1, 43)

6. Au cinstit-o oamenii simpli din mulţimea care s-a adresat Mântuitorului cu cuvintele: "Fericit este pântecele care Te-a purtat şi sânii la care ai supt" (Luca 1,27)

7. A afirmat Ea însăşi cinstirea pe care o va primi în viitor, prin cuvintele: "Iată de acum mă vor ferici toate neamurile. Că Mi-a făcut Mie slavă Cel puternic" (Luca 1, 48)

8. A cinstit-o Mântuitorul care îi era supus (Luca 2, 51), i-a îndeplinit rugămintea de la Cana (Ioan 2, 3), iar pe cruce a încredinţat-o ucenicului Său iubit (Ioan 19, 26)

9. A prezis-o psalmistul David prin cuvintele: "Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta, în haină aurită şi preaînfrumuseţată". (Ps. 45, 10)

10. Pururea-fecioria ei a fost prezisă de proorocul Iezechil astfel: "Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide şi nimeni nu va intra prin ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat prin ea. De aceea va fi închisă" (Iezechil 44, 2).

Maica Domnului e cinstită diferit în cele trei mari confesiuni creştine.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, în *catolicism* cinstirea Maicii Domnului este mai dezvoltată şi concretizată în aşa-zisa doctrină a "*Mariologiei*". Catolicii au concretizat Mariologia în două dogme noi, care nu se găsesc în Biserica Ortodoxă. Acestea sunt: dogma Imaculatei Conceptii, din 1858 şi Înălţarea cu trupul la cer, în 1954. Dar culmea Mariologiei o constituie proclamarea Sf. Fecioare la conciliul II Vatican din 1965 drept "Mama Bisericii" ("*Mater Ecclesiae*") şi mai ales proclamarea ca şi "*Co-Redemptrix*" ("Co-Mântuitoare").

Biserica Ortodoxă nu poate accepta proclamarea Maicii Domnului ca şi co-mântuitoare, pentru că încalcă Revelatia biblică, care ne arată că există un singur Mântuitor, Iisus Hristos.

Protestanţii acordă şi ei o cinstire Maicii Domnului denumind-o cu termenii de "fericită", "Fecioară lăudată", "preavrednica", dar nu-i acordă nici un cult, nici o rugăciune, socotindu-o doar o femeie deosebită. *Neoprotestanţii* nu-i acordă cinstire, considerând-o o femeie simplă, care ar mai fi avut şi alti copii.

Protestanţii admit o cinstire teoretică, formală, moral-umană a Mamei lui Iisus Hristos, însă nu acceptă cultul Maicii Domnului, adică invocarea ei în rugăciune şi mijlocirea ei pentru noi în faţa Fiului. Or, tocmai aceasta este esenta cinstirii Maicii Domnului: mărturisirea că ea are în mod firesc, prin însăşi calitatea de Mamă a Fiului lui Dumnezeu, Unicul Mântuitor, şi calitatea cu totul excepţională şi privilegiată de Mijlocitoare. De aceea, în icoanele ortodoxe este înfăţişată de-a dreapta lui Iisus Hristos Judecătorul, ca *Mijlocitoare*.

Între extrema catolică, care o socoteşte chiar "Co-Redemptrix" şi cea protestantă, care-i neagă orice rol şi calitate în actul mântuirii subiective, învăţătura ortodoxă ţine calea de mijloc. Este important şi sugestiv de observat că şi în alte mari probleme dogmatice (precum învăţătura despre fiinţa şi energiile divine, despre starea paradisiacă, urmările păcatului originar, raportul dintre har şi libertatea omului, despre îndumnezeirea omului), învăţătura

ortodoxă ține calea de mijloc, între extrema catolică și cea protestantă, evidențiind astfel în modul cel mai pregnant și mai convingător echilibrul și justețea ei.

Pururea-fecioria Maicii Domnului

Teologia ortodoxă, catolică și protestantă au formulat totdeauna răspicat și nu au pus la îndoială pururea-fecioria Maicii Domnului. Astfel, chiar un teolog protestant, Hengster Berg, arată că, întemeiată pe datele biblice, afirmarea pururei-feciorii este o problemă de logică și bun simț: "Pururea-fecioria Mariei constituie antiteza binecuvântată împotriva barbariei care socotește că aceea care a luat Duh Sfânt și a fost umbrită de puterea Celui Preaînalt a trăit apoi în comuniune matrimonială cu Iosif".

Pururea-fecioria Maicii Domnului și cinstirea Maicii Domnului sunt contestate numai de neoprotestanți, care afirmă că a mai avut copii, în chip natural. Ei se întemeiază pe textele de la Matei 1, 24: "Și nu a cunoscut-o pe ea, până ce a născut pe Fiul său Cel Întâi Născut și a chemat numele lui Iisus". Și mai ales pe textul de la Matei 13, 55: "Oare nu este acesta fiul tâmplarului?... Și surorile Lui oare nu sunt toate la noi?"

Răspunsul la aceste obiecții este că în modul de vorbire curent al evreilor din Vechiul Testament "întâiul născut" era folosit la modul propriu, indiferent dacă urmau sau nu copii. De altfel, Mântuitorul este numit în alt loc și "Unul născut". Expresia "până ce" nu determină nimic cu privire la ceea ce s-ar petrece după aceea, ci numai un punct fix după care nu mai interesează nimic. De exemplu, citatul din Ps. 109, 1: "Zis-a Domnul Domnului meu: <Șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe toți vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale>", nu înseamnă că după ce îi va așterne pe vrăjmași, Domnul nu va mai ședea de-a dreapta Tatălui. Evident că realitatea dinainte rămâne neschimbată.

În ce privește pe "**frații și surorile Domnului**" de la Matei 13, 55 arătăm că la vechii evrei, ca și în general la toți orientalii, la unii și astăzi, cuvintele "frate și soră" se dădeau și rudeniilor apropiate, de ex.: veri sau nepoți. Astfel, știm că Avraam îl numea pe nepotul său Lot, "frate".

Așa-zișii "frații Domnului" sau "fratii lui Iisus": Iacob, Iosif, Simon și Iuda și așa-zisele "surori" ale Lui (cf. Matei 13,55-56; Marcu 6,3; Luca 4,23; Ioan 2,12; Ioan 6,42; Ioan 7,3-5; F. Ap. 1,14; I Cor. 9,5) nu sunt decât rudele, verii și verișoarele Lui. Aceștia sunt copiii altei Marii, Maria lui Cleopa, numită "sora" Maicii Domnului

(cf. Ioan 9,25). Sf. Ioan Evanghelistul este singurul care precizează calitatea de soră ("sora Mamei Lui"), precum şi aceea de soţie a lui Cleopa. La rândul lor, şi sfinţii Evanghelişti Matei şi Marcu arată că acei "fraţi" ai Domnului sunt copiii Mariei şi ai lui Cleopa, dintre care amintesc pe doi: Iacob şi Iosi. Deci, această Marie, soţia lui Cleopa - şi nu Maica Domnului - era mama adevărată a celor numiţi "fraţii lui Iisus". Ei sunt de fapt veri de-al doilea, veri secundari, pentru că însăşi mama lor, Maria lui Cleopa, deşi este numită "sora Maicii Domnului" era în realitate vară primară, întrucât după Tradiţie se ştie că Maica Domnului a fost singurul copil al părinţilor ei, Ioachim şi Ana, la bătrâneţe. Specialiştii ştiu că, din cauza sărăciei vocabularului ebraic, prin cuvântul "ah - frate" se înţeleg multe grade de rudenie: fraţi buni, fraţi vitregi, veri primari şi secundari, unchi, nepoţi şi chiar cumnaţi. Astfel, Lot, deşi este nepotul lui Avraam (Facere 11,31), adică fiul fratelui său (Facere 12,5) este numit totuşi "frate". "Să nu fie sfadă între mine şi tine ... căci suntem fraţi" (Facere 13,8). Aşa trebuie deci înţeleasă expresia "fraţii Domnului" şi nu altfel. Dacă ar fi avut frati cu siguranţă că pe cruce Mântuitorul n-ar fi încredinţat-o pe Mama Lui ucenicului Ioan.

Bibliografie

SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni,* în "P.S.B.", nr. 1, Bucureşti, 1979.

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viaţa Maicii Domnului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ed. "Scripta", Bucureşti, 1993

NICOLAE CABASILA, *Trei omilii*, Editura Icos, Bucureşti, 1999

D. STĂNILOAE, *Învăţătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi catolici,* în "Ortodoxia", nr. 4/1950

D. STĂNILOAE, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în "Ortodoxia", nr. 1/1952

I.TODORAN, *Consideraţii mariologice,* în "Mitropolia Ardealului", nr. 3-4/1958

P. REZUŞ, *Mariologia ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr. 4/1950

LIVIU STAN, *O nouă rătăcire a papalităţii*, în "Ortodoxia", nr. 4/1950

P. DEHELEANU, *Fraţii Domnului*, în "Mitropolia Banatului", nr. 4-6/1964

ILIE MOLDOVAN, *Învățătura Sf. Scripturi despre Fecioara Maria*, în "Ortodoxia" nr. 3/1980

I.BUNEA, *Cultul Maicii Domnului*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 9-10/1971

IOAN GH. SAVIN, *Frații Domnului*, în rev. "Studii Teologice", nr . 5-6/1961

ALEXIS KNIAZEV, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă,* trad. de Lucreția Maria Vasilescu, Editura Humanitas, București, 1998

JAROSLAN PELIKAN, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor* , trad. de Silvia Palade, Editura Humanitas, București, 1998

Revista *ORTODOXIA*, nr. 3/1980, în întregime

LAZAR PUHALO, *Căile Ortodoxiei contemporane*, Editura Eikon, Cluj, 2003

DESPRE SFÂNTA BISERICĂ

Mântuirea subiectivă sau personală a fiecăruia constă în cuprinderea în trupul tainic a lui Hristos, deci unirea harică cu Hristos. Dar locul și modul de adevărată unire duhovnicească și viețuire cu Hristos este Biserica, pentru că știm că ea este "trupul" tainic al lui, iar El este "capul" ei (Efeseni 1, 23). Biserica nu este altceva decât extensiunea comunitară, istorică a lui Hristos și, prin aceasta, organul sau instituția întemeiată de Iisus Hristos pentru împărtășirea harului divin, spre mântuirea și sfințirea oamenilor. Din Sfânta Biserică cea una și adevărată a lui Iisus Hristos fac parte credincioșii botezați în numele Sfintei Treimi, care-L mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat în veșnicie, se împărtășesc de aceleași Sfinte Taine și stau sub ascultarea ierarhiei bisericești de succesiune apostolică.

În Sf. Scriptură și în Sf. Tradiție nu este specificată o definiție precisă a Bisericii, dar ne sunt înfățișate foarte clar toate însușirile ei.

Biserica a fost *întemeiată tainic*, duhovnicește și nevăzut prin *jertfa de pe cruce*, conform Sf.Ap.Pavel: "ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu scump sângele Său" (Fapte 20, 28) și în chip văzut, *istoric la Cincizecime*, când s-a format prima comunitate creștină de 3000 de suflete.

Fiinţa Bisericii

Biserica este, aşa cum am spus, extensiunea vieţii divine sau a harului în persoanele umane. Analiza fiinţei Bisericii comportă câteva *elemente principale:*

1. Biserica este un *organism teandric* ("*Theós*" = Dumnezeu, "*anér-andros*" = om) adică divino-uman. În ea, viaţa divină se împleteşte cu cea umană, pentru că Biserica este întreţinută de prezenţa Duhului Sfânt. De fapt, viaţa ei provine toată din viaţa Sf.Treimi, care i se împărtăşeşte şi cu care stă în unitate, conform Mântuitorului care a spus: "Ca toţi să fie una, precum Tu, Părinte întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia să fie una întru Noi" (Ioan 17, 21)

2. Comunitatea bisericească se întemeiază şi pe *unitatea firii umane.* Omul este chip al lui Dumnezeu, adică al Sfintei Treimi, "comuniunea supremei iubiri". Biserica este deci, şi comuniunea umană care ne poate mântui.

3. Biserica este teandrică, pentru că se constituie din *unirea naturalului cu supranaturalul,* a materialului cu spiritualul. Fiind teandrică, existenţa Bisericii autentice este în mod sigur, neîntreruptă, conform cuvintelor Mântuitorului că "Nici porţile iadului nu o vor birui pe ea". (Matei 16, 18)

4. Biserica cuprinde oameni drepţi, dar *şi păcătoşi.* Ea nu este o instituţie a-istorică, ci supra-istorică, care nu face abstracţie de viaţa istorică şi condiţia umană, misiunea ei fiind tocmai de a şi le încorpora şi a le transfigura.

Biserica poate fi comparată cu un spital în care bolnavii şi bolile nu afectează puterea medicamentelor şi efectul lor, dimpotrivă efectul sigur al acestora depinde numai de voinţa bolnavilor. Păcătoşenia celor neîndreptăţiţi nu atinge puritatea şi sfinţenia Bisericii pentru că sfinţenia ei izvorăşte neîncetat din capul ei nedespărţit, Iisus Hristos. Sfinţenia absolută. El însuşi a afirmat că Fiul omului n-a venit pentru cei sănătoşi, ci pentru cei bolnavi, nu pentru 99 de drepţi care n-au nevoie de pocăinţă, că "Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" şi că "Dumnezeu nu voieşte moartea păcătosului ci să se întoarcă şi să fie viu". De altfel, Revelaţia ne arată că starea de păcătoşenie este proprie, într-o măsură mai mică sau mai mare, tuturor oamenilor: "Dacă zicem că nu avem păcat, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi" (I Ioan 1, 8).

5. Biserica *este instituţie,* dar nu numai în sensul juridic ci şi în sensul viu uman, o instituţie total diferită de celelalte, dar o instituţie terestră.

6. Biserica are un *dublu aspect:*

a. văzut

b. nevăzut

Biserica văzută e formată din oameni vizibili și din actele cultice vizibile, iar Biserica nevăzută e formată din capul ei, Hristos, și harul invizibil.

7. Biserica este *infailibilă*, adică nu greșește niciodată. Calitatea aceasta vine de la capul ei nevăzut, Hristos: "Calea, Adevărul și Viața". Ea este mediul, locul hotărât expres de Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor, este "stâlpul și temelia adevărului" (I Timotei 3, 15).

8. *Permanenta* Bisericii este nu numai istorică, în lumea aceasta, ci trece *în veșnicie*. Biserica formată din oameni vii se numește Biserica luptătoare, iar Biserica celor trecuți dincolo se numește Biserica triumfătoare. Între ele există o legătură neîntreruptă, ființială, căci Biserica este unitară, indivizibilă. Legătura Bisericii luptătoare cu cea triumfătoare este legătura dragostei divine indestructibile, numită "comuniunea sfinților" ("*communio sanctorum*").

9. Biserica *asigură* în mod obișnuit, *expres mântuirea oamenilor*, adevăr exprimat prin formula "extra Ecclesia nulla salus" ("în afara Bisericii nici o mântuire"). Aceasta nu înseamnă că nu se pot mântui unii și înafara Bisericii dar aceștia sunt excepții care confirmă, de fapt, regula.

Însușirile Bisericii

Conform Simbolului credinței, Biserica are patru însușiri speciale: Una, sfântă sobornicească (universală, mondială), apostolică.

1) *Unitatea*

Biserica este unică, pentru că a fost întemeiată unică de Hristos: "Pe această piatră voi zidi Biserica Mea" (Matei 16, 18). Formula "bisericî" se referă la comunitățile bisericești locale ce nu afectează unicitatea Bisericii.

Biserica este unică pentru că unul este Dumnezeu, unul este Iisus Hristos, capul ei, unul este Duhul Sfânt prezent în ea și unul este harul divin împărtășit în ea.

Temei biblic:

"Este un singur trup și un singur duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde; este un Domn, o credință, un botez..." (Efeseni 4, 46)

Este esențial de înțeles și de afirmat, pentru unitatea Bisericii, faptul că aceasta constă în adevărul că există în istorie permanent o unică Biserică creștină, iar aceasta este una dintre Bisericile creștine confesionale existente; se înțelege că teologia și Biserica ortodoxă revendică pentru sine această exclusivă dimensiune.

Unitatea Bisericii înseamnă că nu numai din punct de vedere ideal sau dogmatic, ci şi din punct de vedere confesional sau istoric, o singură Biserică confesională este adevărata Biserică; iar această Biserică există permanent în istorie, conform promisiunii Mântuitorului: "Iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacurilor!" şi "Biserica Mea nici porţile iadului nu o vor putea birui!".

Unitatea Bisericii se exprimă în mod vizibil prin unitatea dogmatică, canonică şi cultică a comunităţilor bisericeşti locale, precum şi prin conducerea sinodală supremă unică, sinodul ecumenic.

2. *Sfinţenia.* Biserica este sfântă în mod esenţial, pentru că sfânt este întemeietorul şi capul ei, sfânt este Duhul Sfânt prezent şi activ în ea, sfânt este harul divin pe care-l împărtăşeşte oamenilor, sfinte sunt mijloacele cu care lucrează (Sf. Taine) şi sfânt este scopul pe care-l urmăreşte (mântuirea şi sfinţirea oamenilor).

Aşa cum am arătat mai sus, sfinţenia Bisericii nu e afectată de existenţa păcătoşilor din ea. Biserica cuprinde şi păcătoşi, aşa după cum vedem din pilda neghinelor unde tarina cuprinde şi grâu şi neghină (Matei 13, 24-30) din pilda năvodului care prinde şi peşti buni şi peşti răi (Matei 13, 47-50), din imaginea Sf. Ap. Pavel care înfăţişează Biserica drept o casă în care se găsesc vase de cinste şi vase de necinste (II Timotei 2, 20) şi mai ales din cuvântul Mântuitorului: "N-au trebuinţă de doctor cei sănătoşi, ci cei bolnavi" (Matei 9, 12).

Temei biblic:

"Hristos a iubit Biserica şi s-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o prin baia apei prin cuvânt şi ca s-o înfăţişeze Sieşi Biserică sfinţită neavând pată sau zbârcitură ori altceva de felul acesta, ci ca să fie sfântă şi fără de prihană" (Efeseni 5, 25-27).

3. *Universalitatea* (sobornicitatea, catolicitatea)

Universalitatea Bisericii are două aspecte:

a. extensiv

b. intensiv

Sub aspect *extensiv*, înseamnă că Biserica este universală în timp şi spaţiu ca un întreg unitar, viu şi activ.

Sub aspect *intensiv*, înseamnă că viaţa şi conţinutul doctrinar al Bisericii sunt conforme cu toată existenţa şi cu tot adevărul.

Teologul bulgar Ştefan Tankov a arătat că termenul grecesc "katholos" desemnează un întreg care nu se schimbă în esenţă prin diviziune; deci, universalitatea arată că Biserica este un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui.

o comuniune universală, sfântă, aflată într-o unitate desăvârșită.

Universalitatea mai înseamnă că Biserica se conduce și stă pe temeiul sinoadelor ecumenice, adică mondiale.

4. *Apostolicitatea*

Aceasta arată că Biserica este întemeiată de Iisus Hristos și așezată pe temelia Apostolilor. Apostolii nu sunt numai cei care au întemeiat istoric Biserica, ci și cei care au transmis Bisericii revelația Mântuitorului, întemeind Sfânta Tradiție, conform Sf.Ap.Pavel: "Fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (II Tesaloniceni 2, 15). Apostolii sunt cei care au primit de la Mântuitorul porunca: "Propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (Matei 16, 15) și "învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (Matei 28, 19-20).

Tot de apostolicitatea Bisericii ține și *succesiunea apostolică* neîntreruptă, adică transmiterea neîntreruptă a harului episcopal de la Apostoli, din episcop în episcop până astăzi, la episcopii de azi sfințiți în mod canonic. Această succesiune nu trebuie înțeleasă numai istoric, extern, ci ca o *continuitate reală de har și de credință*. Legătura ființială între succesiunea de har și cea de credință și intercondiționarea lor a exprimat-o Sf. Irineu prin cuvintele: "*cum succesione episcopatus charisma veritatis certum*" ("*Adv. haereses*, IV, 26, 24).

Succesiunea episcopală constituie esența succesiunii apostolice, dar ea este nedespărțită și trebuie înțeleasă numai în legătură cu succesiunea de har și de credință a întregii comunități; pentru că sensul ierarhiei, deși real, nu există în sine și pentru sine ci numai în cadrul întregii comunități, (cum a subliniat îndeosebi mitropolitul grec Ioannis Zizioulas, în lucrarea *"Ființa eclesială"*).

Bibliografie

SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre unitatea Bisericii universale*, trad. N. Chițescu, în "P.S.B.", nr. 3, București, 1981

D. STĂNILOAE, *Biserica universală și sobornicească*, în "Ortodoxia", nr. 2/1966

D. STĂNILOAE, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în "Ortodoxia", nr. 2/1977

D. STĂNILOAE, *Natura sinodicității*, în "Ortodoxia", nr. 9-10/1977

D. STĂNILOAE, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în "Ortodoxia", nr. 4/1964

D. STĂNILOAE, *Dinamica creaţiei în Biserică*, în "Ortodoxia",nr. 3-4/1977
D. STĂNILOAE, *Sinteza eclesiologică*, în "Studii Teologice", nr. 5-6/1955
D. STĂNILOAE, *Autoritatea Bisericii*, în "Studii Teologice", nr. 3-4/1964
N. CHIŢESCU, *Trupul tainic al Domnului*, în "B.O.R.", nr. 7-8/1942
N. CHIŢESCU, *Biserica şi bisericile*, în "Ortodoxia", nr. 3/1982
ION BRIA, *Destinul Ortodoxiei,* Bucureşti, 1989
ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biserica slujitoare*, Ed. Institutul biblic, Bucureşti, 1973
PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul şi Temelia Adevărului*, trad. de E. Iordache, I. Friptu şi D. Popescu, Polirom, Iaşi, 1999
PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1996
IOANNIS ZIZIOULAS, *Fiinţa ecclesială*, trad. de Aurel Nae, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996
IOAN ICĂ, *Martin Luther şi Reforma Bisericii,* în rev. "Ortodoxia", nr. 4/ 1983
ŞTEFAN ZANKOW, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens*, Zwingli-Verlag, Zurich, 1946
K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche,* Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1973
R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen,* Ferd. Schöningh, Paderborn, 1977
Revista *ORTODOXIA*, nr. 3 şi 4/1982, în întregime.

Membrii Bisericii

Pentru exercitarea funcţiilor, a slujirilor specifice Bisericii, Mântuitorul a ales expres 12 Apostoli şi 70 de Ucenici. La rândul lor, aceştia au împărtăşit prin hirotonie puterea preoţească şi altora, pentru transmiterea acestor slujiri în Biserică. Deci, de la început, în Biserică au existat *două categorii* de membri:

- *clerul* sau ierarhia bisericească
- *poporul* credincios sau mirenii

Ierarhia bisericească este parte esenţială şi strict necesară a Bisericii pentru că este de neconceput Biserica fără un sistem propriu, specific, de administrare a Sf. Taine. Întrucât Apostolii au murit şi şi-au încetat activitatea, în mod firesc urmaşii lor au primit prin hirotonie puterea de a împărtăşi harul

divin, pentru că Biserica nu era menită să funcționeze numai până la moartea Apostolilor, ci până la sfârșitul veacurilor, iar "porțile" iadului nu o vor putea birui".

Ierarhia bisericească cuprinde trei trepte: diacon, preot și episcop.

Temeiuri biblice: pentru *diacon*: Faptele Apostolilor, cap. 6, 1-6; ITim. 3,8; pentru *preot*: Faptele Apostolilor 14, 23; IPetru 5,1-2; pentru *episcop*: ITimotei 3, 2; I Timotei 5, 17; Tit 1,5.

Temeiuri patristice:

Încă din epoca apostolică, Sf.Clement Romanul (Epistola I, 40, 42, 44) și mai ales Sf.Ignatie de Antiohia (în toate cele șapte Epistole ale sale) arată clar, deosebirea netă dintre ierarhie și poporul simplu, prezentând demnitatea excepțională a ierarhiei bisericești.

Este adevărat că preoții creștini nu sunt desemnați în Noul Testament cu temenul ιερεύς (preot, jertfitor în religiile păgâne) dar aceasta s-a făcut tocmai cu intenția de a sublinia deosebirea esențială dintre preoția creștină și preoția păgână. De asemenea faptul că la început, atât episcopul cât și preotul erau desemnați prin același cuvânt, "*presbiteros*" (bătrân), sau "*episkopos*" (supraveghetor) este o simplă problemă lingvistică-istorică și nu înseamnă o confuzie între cele două trepte.

Episcopatul reprezintă cea mai înaltă treaptă ierarhică, exprimată culminant ca autoritate prin Sinodul ecumenic; preoții au puterea de a săvârși Sf. Taine și împărtăși harul divin dar numai din încredințarea episcopilor, iar diaconii reprezintă treapta inferioară, neavând dreptul de a săvârși nici o Sf. Taină, ci numai de a-i ajuta pe preoți și episcopi.

Faptul că în decursul timpului au apărut și grade ierarhice noi, distincții și titluri, nu înseamnă că s-au înmulțit cele trei trepte ierarhice; gradațiile noi sunt numai de ordin administrativ, onorific și nu sacramental.

Dintre membrii Bisericii fac parte și *mirenii*. Aceștia contribuie efectiv la viața Bisericii nu numai în mod material și administrativ ci și misionar, prin apostolatul lor laic, prin trăirea adevărurilor de credință, receptarea și valorificarea vie a învățăturii de credință. Ei nu sunt membri pasivi, de calitate inferioară, ci sunt mădulare specifice la fel de vii și active ca și ierarhia, ale aceluiași trup unic și unitar care este Biserica.

Deosebiri confesionale

Doctrina catolică:

Deosebirea fundamentală între învățătura ortodoxă și cea catolică asupra Bisericii decurge din concepția asupra întemeierii Bisericii. În concepția catolică, Biserica văzută a fost întemeiată înainte de Cincizecime, pe mărturia

Sf. Petru (cf. Matei XVI, 16) iar la Cincizecime s-ar fi adăugat numai Biserica nevăzută. De aici a decurs firesc o ruptură între Biserica văzută sau juridică şi cea nevăzută sau spirituală. Întreaga concepţie despre ierarhie în Biserica catolică este strict juridică. În realitate, aşa cum mărturiseşte teologia ortodoxă, esenţa ierarhiei bisericeşti este una harismatică şi nu juridică. În aceasta constă marea deosebire faţă de învăţătura ortodoxă. Teologia răsăriteană nu face abstracţie de jurisdicţie şi drept canonic, dar jurisdicţia este dependentă de har şi nu harul de jurisdicţie, cum se întâmplă în Biserica apuseană.

Teologia catolică accentuează puternic elementul văzut, instituţional al Bisericii. Elementele invizibile rămân numai subînţelese. Biserica are un caracter de *societate istorică, autoritativă, externă*. În ultimul timp, teologii catolici caută să sublinieze şi să scoată în evidenţă realitatea teandrică a Bisericii, în locul centralismului administrativ. În multe formulări aceşti teologi se întâlnesc şi se identifică cu cei ortodocşi, însă din păcate, rămâne o separare între Dumnezeu şi Biserică; ea rămâne închisă în limite istorice, în ordinea creatului, pentru că graţia din ea rămâne o graţie creată.

Unitatea Bisericii este mai mult *o unitate exterioară bazată pe autoritatea centrală, sfinţenia* este mai mult *moralitate şi activism social, catolicitatea* e înţeleasă ca *universalitate spaţială* iar *apostolicitatea* ca *supunere şi unitate disciplinară faţă de episcopul Romei*, urmaşul Sf.Ap.Petru.

În ce priveşte ierarhia bisericească, doctrina catolică cuprinde trei deosebiri faţă de cea ortodoxă;

a. *supra-etajarea ierarhiei bisericeşti*
b. *primatul şi infailibilitatea papală*
c. *celibatul preoţilor*

a. În concepţia catolică, cele două componente ale Bisericii, *ierarhia şi poporul* sunt *înţelese pe vertical*, în timp ce în învăţătura ortodoxă sunt concepute pe orizontală. În Biserica catolică *ierarhia lucrează şi conduce de deasupra Bisericii*, în Biserica Ortodoxă ea lucrează şi conduce din mijlocul poporului credincios. Cu toate încercările mai noi de "reaşezare", dispunerea aceasta a rămas, în linii mari, în Biserica catolică.

b. În Biserica catolică toată puterea ierarhică a Bisericii se concentrează în persoana papei, urmaşul Sf.Petru, ca şi cap văzut al Bisericii şi vicar a lui Hristos, sub forma primatului papal. De asemenea, *papa* este socotit *infailibil* când vorbeşte "*ex cathedra*" ("de la catedră") adică în probleme dogmatice.

Răspunsurile ortodoxe sunt:

1. Textul clasic de la Matei 16, 18 "Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea", invocat de catolici ca argument, nu se referă la Petru sau la credința sa personală ci la credința mărturisită în numele Apostolilor, pentru că știm că credința lui s-a dovedit șovăielnică și a fost chiar admonestat cu cuvintele "Înapoia mea, satano!". De altfel, Sf. Ap.Pavel arată că Biserica este zidită "pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Iisus Hristos". (Efeseni 2, 20)

2. Noul Testament nu arată nici o prioritate a Sfântului Petru față de ceilalți Apostoli. Dimpotrivă, este mustrat de Mântuitorul și chiar de proaspătul Apostol Pavel în Antiohia. Dacă ar fi avut un primat, el ar fi trebuit să prezideze sinodul de la Ierusalim 50; știm însă că acest sinod a fost prezidat de Sf.Iacob.

3. Primatul papal contrazice Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, care ne arată în unanimitate că Iisus Hristos este capul Bisericii până la sfârșitul veacurilor, prezent în ea permanent și nu există nici o aluzie sau intenție de a lăsa un vicar.

4. Argumentul catolic că Sf.Petru a păstorit ca episcop 20 de ani la Roma nu are valoare dogmatică. Nu există nici o dovadă istorică în acest sens și, chiar dacă ar fi, păstoria lui ca episcop al Romei nu îndreptățește cu nimic primatul de jurisdicție, ci numai un primat onorific (*primatus honoris*). Biserica Ortodoxă recunoaște în principiu acest *primatus honoris*, în acest sens Biserica Ort. Română și inițiind istorica vizită a Papei Ioan-Paul II în Biserica Ortodoxă din România, în mai 1999.

5. Infailibilitatea papală este doar o pretenție umană, care vrea să-și aroge atribute divine. Noi știm că numai Biserica, în calitate de trup tainic al lui Hristos este și rămâne infailibilă, iar existența unor papi eretici ca Liberiu-semiarian și Honoriu-monotelit, contrazice infailibilitatea papală.

c) În ce privește *celibatul preoților*, acesta a fost impus în Apus prin sinodul de la Elvira, 306 (Spania) pentru a ridica autoritatea clericilor asupra poporului simplu și a face din ei o adevărată armată, veșnic la dispoziția papei și a Bisericii, o "*militia Christi*".

Biserica Ortodoxă a rămas fidelă hotărârii sinodului I ecumenic care a permis căsătoria clericilor, chiar și episcopilor. Numai după sinodul IV ecumenic s-a impus celibatul episcopilor.

Doctrina protestantă.

Reforma a păstrat din catolicism prejudecata separației dintre Biserica văzută și cea nevăzută dar, din spirit de opoziție, a mers la extrema opusă, punând accentul pe Biserica nevăzută.

După ei, adevărata Biserică este nevăzută, întrucât numai Dumnezeu îi cunoaște cu siguranță pe cei buni. Totuși și protestanții au fost obligați, din motive practice, să stabilească câteva criterii vizibile pentru apartenența la Biserică. Astfel *Luther* afirma că criteriul obiectiv pentru a fi membru al Bisericii este conformitatea credinței personale cu Evanghelia, acordul vieții cu vestirea Evangheliei, credința dreaptă și primirea Sf. Taine. Confesiunea Augustană, principala mărturisire de credință luterană, formulează astfel: "Biserica este comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia și se administrează corect Tainele."(VII, 13)

Reformații, plecând de la Calvin, afirmă că din Biserică fac parte numai cei predestinați spre mântuire. Totuși și aceștia prezintă niște criterii externe, și anume: mărturisirea credinței, exemplul de viață creștină și împărtășirea cu Sf. Taine.

Față de concepția accentuată a Bisericii nevăzute, învățătura ortodoxă observă că aceasta înseamnă un subiectivism, o relativizare și o deschidere spre disoluție și anarhie nesfârșită în Biserica văzută. Dacă Biserica văzută nu se identifică în mod necesar cu cea adevărată, atunci nu mai există certitudinea corectitudinii credinței, a valabilității Tainelor și a unui for de apreciere a corectitudinii. Istoria Bisericii a impus însă și a dovedit practic că acest for garantat și experimentat este Sf. Tradiție, în Biserică.

Și însușirile Bisericii sunt văzute în protestantism tot ca atribute ale Bisericii nevăzute, astfel: unitatea și universalitatea înseamnă, după ei, că adevărații credincioși formează o Biserică unitară; sfințenia aparține cuvântului dumnezeiesc dar nu se manifestă instituțional și extern; apostolicitatea constă de fapt în identitatea predicării pastorilor cu predica Apostolilor, fără a conține neapărat succesiunea apostolică.

Mai nou, în lumea protestantă se afirmă că Biserica nici nu e realizată de fapt ci e în curs de formare; deci nu există nici o Biserică adevărată, ci Bisericile existente istorice tind numai spre realizarea adevăratei, idealei Biserici. Sf. Scriptură are însă dovezi zdrobitoare că Biserica a fost întemeiată desăvârșit de la început. Hristos este capul unei Biserici pe care "nici porțile

iadului nu o vor putea birui" (Matei 16,18), care este "stâlpul și temelia adevărului" (ITim. 3,15) și față de care El a promis solemn: "Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor" (Matei 28,20).

Dar cea mai mare deosebire între concepția protestantă și cea ortodoxă despre Biserică o constituie învățătura despre ierarhia bisericească. Pentru a putea înțelege concepția protestantă despre ierarhie, trebuie să știm de la început că ei fac deosebire între capacitatea harică și dreptul de a o exersa. Ei numesc capacitatea preoțească harică, preoție sau *sacerdotiu* ("*sacerdotium*") care aparține după ei, prin dreptul divin tuturor credincioșilor, iar dreptul de a predica în Biserică și a administra Tainele îl numesc *ministeriu* ("*ministerium*"), un drept uman încredințat din motive practice de către comunitate unor persoane alese de ea.

Față de concepția că toți creștinii posedă preoția sacramentală, *învățătura ortodoxă* răspunde următoarele:

- Mântuitorul n-a dat tuturor ucenicilor puteri harice. El a ales expres numai 12 Apostoli, iar aceștia au ales numai pe unii, puțini, ca preoți și episcopi, nu numai ca și conducători spirituali ai comunității ci și ca administratori reali ai Sf. Taine și ai cuvântului dumnezeiesc, sfințiți printr-o lucrare harică precisă, inconfundabilă (cf. ICor. 4,1; ICor. 12, 28-29 și altele).

Numai Apostolii și urmașii lor au primit puterea de a ierta păcatele cf. Ioan 20, 22: "Luați Duh Sfânt cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, ținute vor fi".

Alegerea și numirea în ministeriu, în slujba preoțească, nu aparține comunității ci strict ierarhiei bisericești, cf. Fapte 20, 28: "Luați aminte la voi înșivă și la toată turma peste care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu."

Textul clasic de la *I Petru 2, 9* în care creștinii sunt numiți "*semințe aleasă*", "*preoție împărătească*", "*neam sfânt*", "*popor agonisit de Dumnezeu*", comportă o altfel de interpretare decât cea oferită de protestanți. Creștinilor li se atribuie acolo calitatea de preoți spre a fi deosebiți, a se evidenția deosebirea calitativă de har, față de păgâni. Știm că și în Vechiul Testament poporul ales era numit "preoție împărătească" (cf. Ieșire 19, 6) dar aceasta numai în sens metaforic, nu real, pentru că preoția era strict rezervată urmașilor lui Aaron, iar cei care au vrut să se eriieze în preoți au fost considerați uzurpatori și pedepsiți chiar de Dumnezeu. Regele Ozia care

a îndrăznit numai să tămâieze s-a acoperit de lepră. Dar explicarea cea mai sigură a textului I Petru 2, 9 o dă chiar Sf. Petru, care la *I Petru 5, 1* afirmă: "*pe preoții cei dintre voi, îi rog, ca unul ce sunt împreună-preot...*", de unde rezultă că într-adevăr numai unii creştini sunt realmente preoți.

În plus preoția, ca treaptă harică, acordată în chip special printr-un act precis numai unora, are destule temeiuri biblice iar cele trei trepte ierarhice sunt toate precis identificabile în Noul Testament.

Bibliografie

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de D. Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1993

SF. IOAN GURĂ DE AUR, SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, SF. EFREM SIRUL, *Despre Preoție*, trad. de D.Fecioru, Bucureşti, 1987

DUMITRU POPESCU, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican*, Bucureşti, 1972

DUMITRU RADU, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, Bucureşti 1978

ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biserica slujitoare*, Bucureşti, 1972

I. TODORAN, *Noi orientări ecleziologice în Protestantism*, în "Ortodoxia", nr. 2/1966

IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bis. în epoca apostolică*, Craiova, 1955

LIVIU STAN, *Biserica cu sau fără laici*, în "Ortodoxia", nr. 4/1969

HARALAMBIE COJOCARU, *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin?*, Sibiu, 1940

TEODOR M. POPESCU, *Premisele primatului papal*, în "Ortodoxia", nr. 1/1955

SERGHIE AL MOSCOVEI, *Are Hristos locțiitor în Biserică?*, în "Ortodoxia", nr. 2/1965.

ŞTEFAN ALEXE, *Biserica una şi Bisericile cele multe*, în "Ortodoxia", nr. 2/1973

S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. N.Grosu, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

W. GUETTÉE, *Papalitatea schismatică*, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001.

JEAN MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicite*, Editions du Seuil, Paris, 1965

SFINTELE TAINE

Generalități

Prin jertfa de pe cruce, Iisus Hristos a înfăptuit mântuirea obiectivă sau Răscumpărarea. Din această jertfă izvorăşte în chip real puterea harului divin, cf. I Cor. 1, 18: "Cuvântul Crucii... pentru noi care ne mântuim este puterea lui Dumnezeu". Această putere sau energie divină necreată care sfinţeşte pe credincioşi nu lucrează însă în mod abstract, global sau virtual asupra oamenilor ci într-un mod concret, prin lucrări sesizabile şi acte materiale, în Biserica pe care ştim că Mântuitorul a întemeiat-o istoric prin sângele Său şi a lăsat-o ca "stâlp şi temelie a adevărului" (I Timotei 3, 15). Dacă protestanții consideră, în general, că harul lui Dumnezeu se împărtăşeşte prin cuvânt, teologia ortodoxă învață că acesta se împărtăşeşte în modul cel mai real, mai concret, eficient, sesizabil şi propriu alcătuirii dihotomice a persoanei umane, prin Sf. Taine. Sfintele Taine au în vedere omul şi ca parte materială care trebuie spiritualizată, pătrunsă de harul divin. În acelaşi timp, ele evidențiază faptul că mântuirea înseamnă tocmai penetrarea materiei de spiritual, spiritualizarea şi sfințirea materiei, precum şi capacitatea ei de a fi mediu al harului.

Ființa Tainelor

Tainele sunt *lucrări văzute sau mijloace instituite de Mântuitorul şi încredințate Bisericii* prin care se împărtăşeşte harul divin (cf. I Corinteni 10, 17) nevăzut.

Sfintele Taine sunt calea expres aleasă de Mântuitorul pentru a-L împărtăşi pe Duhul Sfânt Bisericii. Ele sunt modul esențial de întâlnire a credinciosului cu harul divin, unicul mod instituit expres de Hristos, cel mai sigur şi mai complet pentru această comuniune intimă.

Față de această definiție, observăm că luteranii afirmă caracterul sacramental al Sf. Taine astfel: "Taina este o ceremonie sau un act în care Dumnezeu ne transmite ceea ce se oferă de făgăduința legată de ceremonie". Ceilalți protestanți însă şi neoprotestanții consideră Tainele numai simple

simboluri sau semne externe, făgăduinţe sau garantii pentru dobândirea harului, prin care se trezeşte şi se adevereşte credinţa.

După învăţătura ortodoxă, fiinţa Tainelor cuprinde câteva *trăsături importante* şi anume:

a. Tainele au fost *instituite de Mântuitorul*, cf. Ioan 1, 17: "Iar harul şi adevărul au venit prin Iisus Hristos", Apostolii fiind numai "iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1). Noul Testament adevereşte practicarea tuturor Tainelor. Sf. Tradiţie, printr-un autor al secolului IV, Pseudo-Ambrozie confirmă instituirea lor de către Mântuitorul: "Cine e autorul Tainelor dacă nu Domnul Iisus? Din cer au venit acestea!". Chiar dacă nu există indicii testamentare indiscutabile pentru instituirea tuturor Tainelor, chiar dacă unele ar fi fost instituite de Apostoli, în ultimă instantă izvorul lor rămâne tot Mântuitorul, unicul izvor al harului.

b. Toate Tainele au *o parte văzută sau materială*, adică slujba sau ritualul respectiv care constă din materia Tainei, actele fizice săvârşite şi cuvintele sau formula rostită.

c. Tainele au *o parte nevăzută*, care constă din harul divin care, deşi invizibil, se împărtăşeşte în mod real. Acesta e unic în fiinţa sa, dar se împărtăşeşte diferit în fiecare Taină şi conferă daruri diferite, potrivit Tainei respective.

În ce priveşte partea văzută a Tainelor, subliniem că ea nu trebuie înţeleasă ca un instrument magic, care ar actiona şi ar fi eficace de la sine şi prin sine, ci numai în virtutea voinţei exprese a întemeietorului, adică a lui Hristos. Distincţia dintre partea văzută şi nevăzută este logică din motive de studiu; în realitate, ele alcătuiesc o unitate desăvârşită.

Trebuie să arătăm că, în sens foarte general, există trei mari organe, trei mari "Taine" care împărtăşesc harul divin:

1. Taina Hristos
2. Taina Bisericii
3. Cele şapte sfinte Taine

Legătura dintre aceste trei mari organe asigură lucrarea de împărtăşire a lui Hristos către credincioşi, adică "viaţa în Hristos". Cele şapte Sfinte Taine sunt cuprinse în Biserică iar Biserica în Hristos; atât Sf. Taine cât şi Taina Bisericii îşi au baza şi originea în Taina Tainelor: Mântuitorul Hristos. Tainele Bisericii nu sunt altceva decât prelungirea Tainei Hristos în credincioşi, membrele Trupului Său.

Pentru ființa Sf. Taine este esențial de mărturisit două lucruri:

1. Tainele nu sunt altceva decât însăşi viața în Duhul a lui Hristos, capul Bisericii, transmisă din Sine "trupului Său", adică Bisericii

2. Mijloacele care îmbracă şi concretizează această transmitere sunt alese din lumea materială, pentru că aceasta este străbătută de rațiunile divine veşnic lucrătoare şi este capabilă de a le reflecta: "Duhul Tău cel fără stricăciune este în toate" (Înțelepciunea lui Solomon 12, 1-2).

Lucrarea Sf. Taine înseamnă puterea Bisericii de a transmite harul divin prin materia capabilă de a fi transfigurată şi purtătoare de har. Iar respingerea caracterului haric al Sf. Taine de către protestanți şi neoprotestanți este de fapt consecința firească a concepției lor despre coruperea totală a universului şi omului prin păcatul strămoşesc, unită cu o ruptură ireversibilă între universul spiritual şi cel material, cu un dispreț şi o neîncredere față de tot ce e material.

Sf. Taine nu pot fi acte pur nemateriale, pentru că ele se adresează omului, ființă material-spirituală, care trebuie să le primească cu toată ființa lui. Expresia supremă a acestui aspect material-spiritual al Tainelor este Sf. Euharistie, Taina Tainelor. Prin pâinea şi vinul din Sf. Euharistie, materia întreagă devine element al Tainei Sf. Euharistii, căci pâinea şi vinul fac parte din materia lumii întregi.

Există o legătură esențială între materia şi harul Sfintelor Taine, legătură evidențiată de însuşi izvorul lor, Mântuitorul Hristos. Trupul lui, compus din sânge şi carne, este nu numai solidar cu întreaga lume materială ci chiar face parte din natura cosmică înfățişată ca dar al lui Dumnezeu către noi. În măsura în care acest Trup este expresia superioară a materiei transfigurate, El transmite puterea harului prin unele elemente cosmice. Această transmitere nu se face însă prin orice element material ci numai prin unele elemente care sintetizează esențial şi exemplar viața omului, alese astfel expres de către Hristos.

Săvârşitorul

Desigur, săvârşitorul real al Sfintelor Taine este întemeietorul lor, Iisus Hristos, pentru că El împărtăşeşte harul şi are voința de a-l transmite. Preoții sunt numai "iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1). Totuşi, ei pot fi numiți cu adevărat săvârşitori ai Sfintelor Taine, pentru că au fost instituiți haric expres pentru această misiune, au demnitatea, pregătirea respectivă şi voința de a împărtăşi harul.

Biserica Ortodoxă şi cea Catolică învață că Tainele pot fi săvârşite numai

de preoția sacramentală; protestanții afirmă însă că pot fi săvârșite, în principiu, de oricare dintre membrii comunității pe care-l alege comunitatea în acel scop.

Validitatea (eficiența) Tainelor

După învățătura ortodoxă și catolică, eficienta Tainelor nu depinde de vrednicia morală a săvârșitorului, întrucât adevăratul săvârșitor este Iisus Hristos, preotul fiind numai un instrument conștient, expres și voluntar al transmiterii harului. Această învățătură s-a concretizat prin formula "*ex opere operato*", adoptată de conciliul Bisericii catolice de la Trident din 1564, care înseamnă că Tainele sunt eficiente prin ele însele. La această formulă, Biserica Ortodoxă adaugă din partea săvârșitorului voința de a săvârși corect Taina iar din partea primitorului o pregătire corespunzătoare. Menționea aceasta este necesară pentru că harul nu încalcă libertatea omului; altfel s-ar ajunge la o înțelegere magică a Tainelor.

În privința validității, există și o altă formulă, "*ex opere operantis*", care înseamnă că valabilitatea Tainei depinde și de vrednicia morală a săvârșitorului și primitorului. Ca și concepție exclusivă, ea a fost respinsă de Biserica Ortodoxă și Catolică și acceptată de calvini și neoprotestanți.

Biserica Ortodoxă acceptă formula "ex opere operato" dar, pentru a evita o înțelegere magică, mecanică a lucrării harului, îi adaugă și un sens din formula "ex opere operantis". Astfel, harul lucrează "ex opere operato", în sensul că se împărtășește sigur, de către Biserică, având un caracter hristologic și trinitar; dar lucrează și "ex opere operantis", în sensul că e absolut necesară și intenția interioară a săvârșitorului de a îndeplini lucrarea Bisericii conform voinței ei, intenție și credință manifestate prin evlavie și atenție.

Necesitatea Tainelor

Aceasta este legată sau se identifică cu necesitatea harului pentru mântuire. Întrucât Tainele au fost instituite de Mântuitorul ca mijloace exprese de împărtășire a harului divin în Biserică, rezultă că ele sunt absolut necesare pentru mântuire. Desigur, Dumnezeu mântuiește pe unii și înafara Bisericii, înafara Sfintelor Taine, în cazul în care aceștia n-au cunoștință sau nu pot beneficia de ele, dar nu în cazul că le resping. Oricum, acestea sunt excepții care confirmă regula și nu infirmă caracterul necesar al Sfintelor Taine.

Numărul Tainelor

Biserica Catolică, cea Ortodoxă și cele Vechi-orientale mărturisesc toate numărul de șapte Taine. Protestanții recunosc în general două Taine: Botezul și Cina Domnului, iar luteranii acceptă în principiu și Pocăința.

Numărul de șapte Taine nu este afirmat explicit nici în Sfânta Scriptură, nici în Sfânta Tradiție. Totuși există temeiuri biblice și patristice pentru fiecare din cele șapte Taine, iar Tainele nu au fost confundate niciodată cu slujbele simple.

În Apus, numărul de șapte Taine a fost precizat prima dată de dogmatistul *Petru Lombardul*, în sec. XII, iar în Răsărit de monahul rus *Iov Iasitul* la 1270. Este foarte semnificativ că Bisericile Vechi-orientale care s-au despărțit de Biserica Ortodoxă în secolul V au toate numărul de șapte Taine, dovadă că acest număr exista înainte de secolul V.

Teologia accentuează și faptul că numărul șapte este un număr sacru care semnifică perfecțiunea și mai ales este numărul darurilor Sfântului Duh, menționate la Isaia 11, 2-3.

Împărțirea Tainelor

Din motive practice și de studiu s-au alcătuit mai multe clasificări ale Tainelor, cu mai multă sau mai puțină justificare. Împărțirea cea mai acceptată în teologia ortodoxă română este cea care clasifică Tainele în două și anume:

a. Taine care se repetă: Mirungerea, Euharistia, Spovedania și Maslul.

b. Taine care nu se repetă: Botezul, Preoția și Cununia.

Bibliografie

SF. NICOLAE CABASILA, *Scrieri*, trad. de Ene Branişte şi T. Bodogae, Bucureşti, 1989

SF. AMBROZIE, *Despre Sf. Taine*, trad. de Ene Branişte, în colecţia "P.S.B.", nr. 53, Bucureşti, 1994.

D. STĂNILOAE, *Numărul Tainelor, raportul dintre ele şi Tainele dinafara Bisericii*, în "Ortodoxia", nr. 2/1956

D. STĂNILOAE, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, în "Ortodoxia", nr. 1/1956

D. STĂNILOAE, *Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii*, în "Ortodoxia", nr. 1/1976

D. STĂNILOAE, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în "Studii Teologice", nr. 9-10/1966

D. STĂNILOAE, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă,*

Craiova, 1987

DUMITRU POPESCU, *Ortodoxie şi catolicism*, Editura România creştină, Bucureşti, 1999

D. RADU, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, Bucureşti, 1978

D. RADU, *Sf. Taine ale Bisericii după Tradiţia apostolică*,în "Bis.Ort.Rom.", nr. 11-12/1978

D. RADU, *Sf. Taine în viaţa Bisericii*, în "Studii Teologice", nr. 4-3/1981

I.ICĂ, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii...*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 10-12/1982

S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, Sibiu, 1936; Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

Revista *ORTODOXIA*, nr. 3-4/1979, în întregime.

TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

Botezul este Sf. Taină care, prin cufundarea întreită şi invocarea Sf.Treimi, şterge păcatul strămoşesc şi păcatele personale şi dă calitatea de membru al Bisericii.

Botezul este prima Taină, Taina iniţierii, pentru că deschide uşa Bisericii şi prin aceasta face posibilă primirea celorlalte Taine.

Instituirea

A fost instituit de Mântuitorul înainte de Înălţare, prin cuvintele: "Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh." (Matei 28, 19). Afirmaţia confesiunilor neoprotestante şi a altor confesiuni creştine că botezul creştin ar fi fost instituit de Mântuitorul prin botezarea Sa în Iordan sau la convorbirea cu Nicodim, este cu totul neîntemeiată.

Botezul cu care s-a botezat Mântuitorul la 30 de ani a fost *botezul* lui *Ioan* şi nu *botezul creştin*, întemeiat de Mântuitorul după Înviere. Botezul lui Ioan aparţine Vechiului Testament iar botezul creştin aparţine Noului Testament. Între cele două boteze există următoarele *deosebiri*:

1. Sf.Ioan Botezătorul însuşi a recunoscut: "Eu vă botez cu apă.. iar Cel ce vine după mine vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc (Matei 3, 11)

2. Mântuitorul a afirmat acelaşi lucru: "Ioan a botezat cu apă, iar voi vă veţi boteza cu Duhul Sfânt" (Fapte 1, 5)

3. Sf. Apostoli au arătat practic că nu consideră valabil botezul lui Ioan şi au botezat încă o dată pe cei botezaţi de Ioan (Fapte 19, 6).

Este adevărat că dogmatica ortodoxă şi cultul ortodox mărturisesc şi ele o legătură organică şi intimă între Botezul Mântuitorului în Iordan, când "a sfinţit apele" şi botezul creştin; totuşi, instituirea expresă a botezului creştin este afirmată de Mântuitorul însuşi numai în textul de la Matei 28,19.

Necesitatea botezului

Este afirmată explicit de Mântuitorul prin cuvintele: "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în Împărăţia cerurilor" (Ioan 3, 5). Datorită faptului că toţi oamenii se nasc cu păcatul strămoşesc, cf. Ps. 50, 6: "Întru fărădelegi m-am zămislit şi întru păcate m-a născut maica mea" şi "Nimeni nu e curat de întinăciune, chiar dacă ar fi viaţa lui numai o zi" (Iov 14, 4), Biserica a practicat botezul copiilor.

Botezul copiilor este rânduit de Biserică pe temeiul practicii Sf. Apostoli, din Fapte 16 (botezul casei lui Ştefanas din Filipi), pe afirmaţia Mântuitorului, "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în împărăţia cerurilor", pe practica botezului subiectiv. (cf. I Corinteni 15, 29) şi mai ales pe acceptarea de către Dumnezeu a mărturisirii credinţei unuia în locul altuia (cf. Matei 8, 5; Matei 15, 22; Luca 7, 14) aşa cum fac naşii pentru copiii nou-botezaţi. Este adevărat că pruncii nu pot depune mărturisire de credinţă, dar mărturisirea naşilor poate fi o garanţie pentru educaţia în credinţă a noului botezat, pentru că acesta nu se naşte şi creşte într-un pustiu, ci într-o comunitate de credinţă sigură. Este adevărat că în Biserica primară erau mai frecvente cazurile de botezare ale adulţilor decât ale copiilor, dar aceasta se întâmpla nu din desconsiderarea mărturiei naşilor sau a vârstei copilului ci din motive de evlavie, pentru că mulţi se considerau nepregătiţi şi doreau să fie asiguraţi de ştergerea tuturor păcatelor prin botez.

Temeiuri patristice:

Sf. Irineu afirmă: "Hristos a venit să mântuiască prin Sine pe toţi, adică pe cei ce se renasc printr-Însul pentru Dumnezeu: pe prunci, pe copii, pe tineri şi pe bătrâni" ("Adversus haereses", I,II,22).

Sf. Ciprian a explicat necesitatea botezării copiilor prin necesitatea ştergerii păcatului strămoşesc, pe care-l moştenesc şi copiii ("Epistula" 59,5).

Sf. Grigorie Teologul zice: "Ai copil? Să nu ia timp răutatea. Să fie sfinţit (botezat) din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început".

Iar sinodul de la Cartagina, din 418 a hotărât: "Cel ce neagă necesitatea botezului copiilor nou-născuţi, să fie anatema".

Unicitatea

Botezul făcut în numele Sf. Treimi este veşnic valabil şi unic, este irepetabil, cf. Efeseni 4, 5 "un Domn, o credinţă, un botez". Nu se repetă decât botezul nefăcut în numele Sf.Treimi.

Materia

Este apa naturală, curată, rece, sfinţită în prealabil. Biserica Ortodoxă obişnuieşte botezul prin întreita cufundare, dar este la fel de valabil şi cel prin turnare sau stropire, aşa cum practică catolicii. Sinodul III ecumenic a condamnat botezul făcut printr-o singură cufundare.

Formula este următoarea: "Se botează robul lui Dumnezeu (numele) în numele Tatălui, amin, şi al Fiului, amin, şi al Sfântului Duh, amin; acum şi pururea şi-n vecii vecilor. Amin!" Romano-catolicii folosesc formula următoare: "Eu te botez în numele...", ceea ce scoate în evidenţă importanţa săvârşitorului. De asemenea ei introduc în gura noului botezat sare sfinţită, pentru dezvoltarea gustului spiritual. Faţă de aceasta, învăţătura ortodoxă afirmă că formula iniţială este mai corectă, pentru că evidenţiază pe săvârşitorul adevărat, nevăzut, pe Dumnezeu; iar oferirea sării sfinţite este numai un obicei fără temeiuri revelaţionale, şi în orice caz fără necesitate pentru Taina Botezului.

Săvârşitorul este preotul sau episcopul, sau orice creştin ortodox în caz de necesitate.

Primitorul este orice persoană, de orice vârstă, care nu a mai fost botezată în numele Sf.Treimi.

Locul săvârşirii

Este biserica. Canonul 59 al sinodului VI ecumenic opreşte săvârşirea botezului în afară de biserică; prin urmare, botezul poate fi săvârşit în alt loc numai în caz de necesitate.

Felurile botezului

În afară de botezul cu apă, Biserica mai acceptă ca valabile alte două feluri de botez: botezul muceniciei (al sângelui) şi botezul dorinţei.

Botezul sângelui constă în depunerea vieţii pentru credinţa creştină, jertfa respectivă fiind socotită ca un botez dacă persoana n-a fost botezată.

Argument biblic: "Orice îşi va pierde sufletul său pentru Mine şi pentru Evanghelie, îl va afla pe el" (Matei 16, 25).

Temei patristic:

Sf. Grigorie Teologul afirmă: "cunosc şi al patrulea botez, cel prin

mucenicie și sânge, cu care s-a botezat și Hristos".

Botezul dorinței constă în dorința explicită, ireversibilă a unui credincios nebotezat de a deveni membru al Bisericii, dorință neînfăptuită numai din cauza morții neprevăzute.

Temei biblic: "Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel ce Mă iubește" (Ioan 14, 21)

Bibliografie

PĂRINȚII APOSTOLICI, *Scrieri,* trad. de Teodor Bodogae, colecția P.S.B., nr. 1, București, 1979.

SF. AMBROZIE, *Despre Sfintele Taine,* în "Scrieri"II, colecția P.S.B. trad. de Ene Braniște, București, 1994.

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic,* în "Scrieri" II, colecția P.S.B., nr. 30, trad. de Teodor Bodogae, București, 1998.

SF. IERONIM, *Dialog împotriva luciferienilor*, trad. de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1999

SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, I, trad. de D.Fecioru, București, 1943; Edit. Institutului biblic, București, 2003

SF. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în "Filocalia", vol. I, Sibiu, 1947

D. RADU, *Caracterul ecleziologic al Sf.Taine*, București 1978

D. POPESCU, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole*, în "Ortodoxia", nr. 3/1961

ALEXANDRU SCHMEMANN, *Din apă și din Duh*, trad. I.Buga, Ed.Symbol, București, 1992

PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului biblic, București, 1996

TAINA SFINTEI MIRUNGERI

Este Taina prin care noul botezat ce se unge cu Sf.Mir se împărtășește cu cele șapte daruri ale Sf. Duh, pentru creșterea duhovnicească. Deși creștinul primește deja Sf.Duh prin botez, totuși Taina Sf.Mir este deosebită, pentru că dacă Botezul îl naște pe om la o viață în împărăția Duhului, Mirungerea îl crește de la măsura copilului, "la măsura bărbatului desăvârșit care este Hristos".

Întemeierea

A fost instituită de Mântuitorul prin cuvintele: "Şi iată Eu trimit făgăduinţa Tatălui Meu peste voi, iar voi să şedeţi în cetatea Ierusalimului până vă veţi îmbrăca cu putere de sus" (Luca 24, 40)

Alte *temeiuri biblice*:

"Iar Cel ce ne adevereşte pe noi şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II Cor. 1, 21).

"Iar voi ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate" (I Ioan 2, 20)

Temeiuri patristice aflăm la:

Teofil al Antiohiei, ("Trei cărţi către Autolic, I, 12) Sf. Ciprian ("Epistula 70") şi Sf. Chiril al Ierusalimului, ("Cateheza mistagogică" III, 3), Fericitul Augustin, ("Expositio in Ioann evangelio", 118"). Nicolae Cabasila spune că prin Taina Mirului se pun în lucrare puterile date omului prin botez, ("Despre viaţa în Hristos", III, pp. 185-192).

În Biserica primară, Mirungerea se săvârşea ca şi Hirotonia prin punerea mâinilor. Pentru a nu se confunda cu Hirotonia, cu timpul punerea mâinilor a fost înlocuită prin ungerea cu Sf.Mir. Dovada pentru identitatea Tainei în ambele practici este că astăzi Biserica Catolică împărtăşeşte Mirungerea prin amândouă practicile.

Materia

Este mirul sfinţit, adică untdelemn curat amestecat cu 39 de mirodenii deosebite, după o rânduială precisă şi sfinţit în Joia Mare a fiecărui an, de către sinodul Bisericii autocefale respective.

Formula

Este următoarea: "Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin!", rostită de fiecare dată la ungerea principalelor părţi ale corpului: frunte, ochi, nări, gură, piept, spate, picioare, mâini.

Timpul

În Biserica Ortodoxă se împărtăşeşte imediat după botez, cf. Efeseni 4, 30: "Nu întristaţi Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, întru care aţi fost pecetluiţi în ziua Răscumpărării". Cu siguranţă "ziua Răscumpărării" de aici înseamnă ziua botezului, cf. Sf. Chiril al Ierusalimului.

Biserica Romano-catolică, începând cu secolul XIV, împărtășește această Taină numai la vârsta de 12 ani ("*sacramentum confirmationis*"), pentru că numai atunci, având cel botezat înțelegerea dezvoltată, Taina s-ar constitui într-adevăr într-un mijloc eficace de întărire în credință.

Răspunsul ortodox este că, așa cum harul este eficient la botezul noului-născut, tot astfel este eficace și harul Mirungerii. Condiționarea Tainei de dezvoltarea rațiunii persoanei duce la o înțelegere intelectualistă, raționalistă, la o abstractizare și uscare a vieții organice a omului întru har.

Protestanții nu recunosc Mirungerea nici ca simbol, nici ca simplu ritual, susținând că nu e menționată clar în Sf. Scriptură. Totuși, ca simbol au și ei Confirmarea, la vârsta de 14 ani.

Răspundem că din faptul că nu toți botezătorii din epoca apostolică aveau dreptul să împărtășească harul prin punerea mâinilor ci numai Apostolii, rezultă că harul punerii mâinilor era o Taină deosebită de botez, cf. Fapte 8, 14-15.

Bibliografie

SF. AMBROZIE, *Despre Sf. Taine*, în "P.S.B.", vol 53, București, 1994

N. CABASILA, *Scrieri*, București, 1989

ANCA MANOLACHE, *Sf. Taină a Mirungerii*, în "Glasul Bisericii", nr. 9-12/1978

KARSTEN BÜRGENER, *Die bischöfliche Konfirmation,* Verlag des Verfassers, Bremen, 1993.

TAINA SFINTEI SPOVEDANII

Se mai numește Taina *Pocăinței* sau a *Mărturisirii*. Este Taina prin care, credincioșilor care-și mărturisesc păcatele în fața preotului duhovnic, în cadrul slujbei specifice, li se împărtășește iertarea pentru păcatele săvârșite.

Instituirea

A fost *promisă* înainte de Înviere prin afirmația: "Amin, grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer" (Matei 18, 18), dar a fost *instituită* după Înviere prin cuvintele: "Luați Duh Sfânt cărora veți ierta păcatele, li se vor ierta lor și cărora le veți ține, ținute vor fi" (Ioan 20, 22).

Temeiuri patristice:

Aflăm în primul rând în epoca apostolică, în scrierea "Didahia" poruncindu-se clar: "în Biserică să-ţi mărturiseşti păcatele tale şi să nu te duci la rugăciune cu conştiinţa rea" ("Didahia" IV, 14, p. 27), specificându-se ca "Frângerea pâinii" să se facă "după ce mai întâi v-aţi mărturisit păcatele voastre" (XIV, 1). Sf. IgnatieTeoforul arată că Pocăinţa trebuie făcută "în unire cu Dumnezeu şi în comuniune cu episcopul" ("Epistola către Filadelfieni VIII, 1") iar Sf.Ciprian al Cartaginei îndeamnă pe credincioşi "să facă mărturisirea - *exomologesis* păcatului lor la orice preot prezent" ("Epistula XVIII"). Tot în sec. III, Origen arăta că "preotul mărturisitor nu este un judecător ci un vindecător, un medic sufletesc" ("Selecta in Psalmos, Homelia I").

Sfântul Ioan Gură de Aur scrie, în tratatul "Despre preoţie": "Preoţii locuiesc pe pământ, dar dispun de cer, căci au primit o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor... Căci orice hotărăsc preoţii jos, confirmă Dumnezeu sus..."(III,5, Bucureşti, 1987, p. 59).

Modul săvârşirii

În epoca apostolică, Mărturisirea se făcea atât în particular cât şi public, dar totdeauna în faţa episcopului sau preotului. La sfârşitul sec. IV, patriarhul Nectarie al Constantinopolului a interzis mărturisirea publică şi s-a generalizat cea particulară. Important este faptul că forma nu ţine de esenţa tainei iar Biserica are dreptul să dispună asupra formei.

Formula de dezlegare este: "Domnul şi Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos cu darul şi cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine (fiule, fiică) şi să-ţi lase ţie toate păcatele. Iar eu nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată mie, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, Amin!"

Condiţiile mărturisirii corecte:

1. să fie *sinceră şi completă*, cu căinţă şi recunoaşterea vinovăţiei
2. să conţină *hotărârea de îndreptare*, cu constatarea aplicării ei, de la o spovedanie la alta
3. să aibă *credinţa că Dumnezeu* poate ierta orice păcat
4. să ia în considerare *canonul* şi să-l săvârşească

Momentele Tainei sunt:

căinţa

hotărârea de îndreptare
citirea molitfei
mărturisirea păcatelor
dezlegarea
canonul (epitimia)

Efectul este: iertarea păcatelor mărturisite, cf. Luca 19, 9: "Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia" și cf. I Ioan 1, 9: "Dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească de toată nedreptatea". Prelungirea firească a acestui efect, ca efect final este restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii, cu toată existența, care înseamnă intrarea în starea de har.

Deosebiri confesionale

Biserica Romano-catolică consideră canonul ca pe o pedeapsă reală pentru satisfacerea dreptății divine, în virtutea concepției că orice păcat trebuie pedepsit, atât cu pedepse veșnice cât și temporale. Un fel de pedeapsă temporală ar fi canonul. Tot o deosebire catolică este spovedania auriculară, adică făcută în confesorial, în care preotul este izolat de penitent, nu-l vede ci numai îl ascultă. Această izolare a penitentului de preot e nejustificată, întrucât restrânge comuniunea reală dintre ei, comuniune absolut necesară pentru mărturisirea autentică.

În ce privește pe protestanți: unele Biserici luterane mai acceptă formal pocăința ca Taină. Multe culte protestante și toate *cultele neoprotestante* o resping, considerând pocăința numai ca o căință, asemenea pocăinței cerute de Ioan Botezătorul care nu oferă har, iertare de păcate, îndreptare sau sfințire și nu necesită preot.

O *obiecție generală, supraconfesională*, în privința spovedaniei este că preoții, fiind ei înșiși mai mult sau mai puțin păcătoși, nu pot ierta păcatele altor păcătoși. Din punct de vedere psihologic, obiecția este foarte serioasă; însă noi știm că validitatea unei Taine nu poate consta în vrednicia morală a săvârșitorului și nici măcar a primitorului, pentru că atunci nici o Taină n-ar mai fi eficientă. Or, atunci ar însemna să credem că rămâne zadarnică sau desuetă lucrarea și acțiunea harică a Duhului Sfânt promis de Mântuitorul lumii. De altfel, dezlegarea la spovedanie o dă de fapt Dumnezeu însuși, preotul rămânând numai instrumentul conștient și voluntar în slujba lui Dumnezeu, cf. cuvintelor: "Domnul și Dumnezeul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, să te ierte pe tine..."

Bibliografie

PĂRINȚII APOSTOLICI, *Scrieri,* trad. de Teodor Bodogae, în colecția "P.S.B.", nr. 1, București, 1979.

SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Despre pocăință*, în "P.S.B.", nr. 3, trad. N.Chițescu, București, 1981

D. STĂNILOAE, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în "Bis.Ort.Rom.", nr. 3-4/1955

D. STĂNILOAE, *Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în "Ortodoxia", nr. 1/1972

P VINTILESCU, *Spovedania și duhovnicia*, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1995

Arhiep. ANDREI ANDREICUȚ, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, 1998.

IOAN ICĂ, *Taina Mărturisirii în practica sacramentală*, în "Mitropolia Ardealului", nr.7-8/1983

D. RADU, *Preotul ca săvârșitor al Tainei Spovedaniei,* în "B.O.R", nr. 9-10/1982

C-TIN GALERIU, *Taina Mărturisirii*, în "Ortodoxia", nr. 3-4/1979

VICTOR ILIESCU, *Semnificațiile duhovnicești ale metanoei*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 7-9/1979

ILARION FELEA, *Pocăința; studiu de documentare teologică și psihologică*, Sibiu, 1938

IRINEU CRĂCIUNAȘ, *Învățătura ortodoxă despre pocăință*, în "Ortodoxia", nr. 3/1960

ALEXANDER SCHMEMANN, *Postul cel Mare*, trad. de Andreea Stroe și L. Constantin, Ed. universală enciclopedică, București, 1995

HEINRICH KARPP, *La Penitence* (texte patristice vechi), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1970

TAINA SFINTEI EUHARISTII

Cuvântul "*euharistie*" vine din limba greacă și înseamnă "*mulțumire*".

Este Taina prin care, sub forma pâinii și a vinului, creștinul se împărtășește cu Trupul și Sângele Domnului, prezente în mod real prin prefacerea elementelor la Sf. Liturghie.

Este cea mai importantă dintre Taine, în sensul că, dacă prin celelalte

Taine creştinul primeşte harul divin într-un sens limitat, mai insesizabil, prin Sf. Împărtăşanie primeşte însuşi Izvorul harului.

Alte denumiri ale acestei Sf. Taine mai sunt: *Cina Domnului, Frângerea pâinii, Cumineçătura. Împărtăşania, Grijania.*

Instituirea

A fost întemeiată la Cina cea de Taină, prin cuvintele: "Luaţi mâncaţi, acesta este Trupul Meu... Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu... (Matei 26, 27) şi prin cuvintele "Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea". (Luca 22, 19)

Deşi protestanţii nu acceptă Sf. Tradiţie ca Revelaţie, totuşi prezentăm câteva *temeiuri patristice* privind Sf. Împărtăşanie, pentru a dovedi că credinţa Bisericii în realitatea euharistică, în prezenţa Trupului şi Sângelui Domnului, este veche de la începutul Bisericii creştine şi a fost mărturisită permanent şi consecvent de toată Biserica. Astfel, învăţătura despre Sf. Euharistie este prezentă în documentul creştin "Didahia celor 12 Apostoli", compus pe la 50-70 d.H., în capitolul 9 şi capitolul 14.

Sf. Iustin Martirul zice: "Aducem în numele Lui jertfa pe care Domnul Iisus a poruncit să fie adusă, jertfa pâinii şi a vinului în Euharistie" ("Dialogul cu Trifon", cap. IV).

Sf.Ioan Gură de Aur mărturiseşte: "De aceea (jertfa de pe Golgota) o aducem şi acum, care a fost adusă şi nu s-a sfârşit" ("Omilia 17 la epistola Evrei").

Şi mai explicit scrie Sf. Ioan Damaschin, prin cuvintele: "Pâinea şi vinul nu sunt niciodată închipuirea sângelui şi trupului lui Hristos, ferească Dumnezeu, ci însuşi trupul lui Hristos unit cu dumnezeirea... dar nu ca şi cum trupul pe care-l ia creştinul ar pogorî din cer: pâinea şi vinul sunt prefăcute în trupul şi sângele Domnului" ("Dogmatica" 4, 13).

Materia este pâinea din grâu curat, dospit şi vinul natural, de struguri, pentru că acestea au fost folosite la Cina cea de Taină, la întemeiere.

Momentul prefacerii darurilor este *epicleza* ("*frângere*" sau "*prefacere*"), adică rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt peste darurile euharistice, care începe cu cuvintele "Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească..." şi se continuă cu "Şi fă, adică, pâinea aceasta cinstit trupul Hristosului Tău, iar ce este în paharul acesta cinstit sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt".

Sf. Euharistie are **trei aspecte**: de Taină, de jertfă şi de comemorare (anamneză).

Aspectul *de Taină* este evidențiat prin cuvintele de instituire: "Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... acesta este Sângele Meu..."

Aspectul *de jertfă*, sacrificiul real, se manifestă prin cuvintele "se frânge, se varsă, se dă". Sub acest aspect, Sf. Euharistie nesângeroasă se identifică, în esență, cu jertfa pe Cruce.

Aspectul *comemorativ*, anamnetic, se constată din cuvintele Mântuitorului: "Aceasta s-o faceți întru pomenirea mea" (Luca 22, 19) și ale Sf. Pavel: "Căci, ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta moartea Domnului vestiți..." (I Corinteni 11, 26).

Săvârșitorul este episcopul sau preotul, ca urmași ai Sf.Apostoli care au primit permisiunea de a o săvârși, prin cuvintele: "Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea".

Primitorii sunt membrii Bisericii care s-au pregătit prin Taina Sfintei Spovedanii. Nu pot primi Sf. Împărtășanie creștinii neortodocși chiar spovediți, pentru că primirea Împărtășaniei este identică cu mărturisirea completă de credință față de Dumnezeu. Deci practica *intercomuniunii*, a împărtășirii unor creștini în cadrul altor culte nu poate fi accceptată de Biserica Ortodoxă pentru că Împărtășania este culmea și expresia deplinătății, a integrității de credință. Oriunde ar lipsi ceva din această integritate, e o nedeplinătate de credință și nu poate fi vorba de împărtășanie sau comuniune.

Biserica recomandă o împărtășire frecventă, pentru sporul duhovnicesc și constant și cere împărtășirea minimă în cele patru posturi. Biserica Ortodoxă împărtășește pe membrii ei de mici, îndată după botez. Catolicii și protestanții, începând din secolul XII, împărtășesc numai după confirmare.

Efectele împărtășirii sunt:

a. unirea reală cu Hristos, conform promisiunii Lui: "Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu petrece întru Mine și Eu întru el" (Ioan 6, 56)

b. curățirea de păcate și progresul în viața spirituală, conform formulei de împărtășire: "Se împărtășește robul lui Dumnezeu... spre iertarea păcatelor și viața de veci."

c. făgăduința Învierii și a vieții de veci: "Cel ce va mânca din pâinea aceasta viu va fi în veci" (Ioan 6,51); în acest sens fiecare împărtășire este "o mică înviere".

Desigur că, pentru cei ce se împărtășesc cu nevrednicie, efectul este osânda, cf. Sf.Ap.Pavel: "Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului...

Căci cel ce mănâncă și bea din pahar cu nevrednicie, osândă mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului" (I Cor. 11, 27-29).

Consecințele dogmatice

Din prezența reală a Mântuitorului în Sf. Euharistie decurg următoarele *consecințe dogmatice:*

a. după prefacere sau epicleză, *Sf. Euharistii i se cuvine aceeași închinare ca persoanei* Mântuitorului însăși.

b. prin împărtășirea cu Sf. Euharistie, ne împărtășim și cu dumnezeirea Sa, datorită faptului că ne împărtășim de o persoană, de un subiect comun celor două firi și *nu de o fire separată.*

c. după prefacere, *în fiecare părticică euharistică se află Iisus Hristos întreg.*

d. *Sf. Euharistie este identică* simultan, indiferent de spațiu și timp, *cu Iisus Hristos din cer.*

e. elementele euharistice *rămân Trupul și Sângele Domnului atât timp cât durează,* și nu numai în timpul împărtășirii. De aceea, neconsumarea sau nepăstrarea lor corespunzătoare constituie sacrilegiu, care poate aduce preotului caterisirea.

Deosebiri confesionale

Doctrina *(romano-catolică.)*

Catolicii întrebuințează la împărtășanie în locul pâinii dospite, pâine nedospită, azima (ostia). Această inovație s-a generalizat la ei în sec. XI. Temeiul folosirii azimei este concepția că, la Cina cea de Taină, Mântuitorul a serbat Paștile odată cu evreii, care foloseau azima.

Răspunsul ortodox este că Sf. Evanghelii numesc pâinea întrebuințată de Mântuitorul la Cină "*ártos*" = pâine dospită și nu "*ázimon*" = azimă. Evanghelistul Ioan arată că Mântuitorul a serbat Paștile Sale înainte de Paștile iudeilor (cf. Ioan 13, 1) și că după ce evreii au adus pe Iisus Hristos la Pilat, n-au intrat în pretoriu ca să nu se spurce, ci să poată mânca Paștile (cf. Ioan 18, 28), dovadă că iudeii încă nu-și prăznuiseră Paștile. Prin urmare, Mântuitorul nu a serbat Paștile iudeilor, ci un Paște deosebit, întemeiat de El.

În privința prefacerii, catolicii cred că pâinea și vinul se prefac în timpul rostirii cuvintelor anamnetice: "Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți..." și

nu în timpul epiclezei, a invocării Duhului Sfânt, pe care au şi eliminat-o din liturghia lor.

Răspunsul ortodox: în momentul în care Mântuitorul a rostit cuvintele respective, El nu avea în mâinile sale pâinea şi vinul, ci Trupul şi Sângele Său, deci elementele euharistice fuseseră prefăcute prin rugăciunea de mulţumire şi binecuvântare, rostită înainte. Dovada prefacerii în timpul epiclezei, o aflăm şi în documentul apostolic, de la începutul sec. II numit "Didahia celor 12 Apostoli", precum şi în liturghiile vechi apusene, în care epicleza se afla după cuvintele de instituire.

O altă inovaţie a catolicilor este împărtăşirea laicilor *numai cu ostia*, fără sângele Domnului, fără potir, justificată prin *teoria concomitenţei*, că adică Sângele este subânţeles în Trup. Răspunsul ortodox: practica este nejustificată, este numai o supra-estimare a clericilor faţă de laici, căci altfel clericii nu s-ar împărtăşi separat şi din potir. Iar împărtăşirea din potir este atestată biblic, de Sf. Ap.Pavel: "Paharul binecuvântării nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos?" (I Corinteni 10, 16).

Doctrina protestantă

Toate confesiunile protestante acceptă şi subliniază numai caracterul comemorativ, anamnetic, al Sf. Euharistii.

În ce priveşte prezenţa reală a Sângelui şi Trupului Domnului în elementele Sf. Împărtăşanii, există mai multe concepţii protestante. Astfel, *Martin Luther* a subliniat totdeauna, cu insistenţă, prezenţa reală a Sângelui şi Trupului Domnului, explicată de el prin *teoria impanaţiei*, adică Hristos se află real "în pâine, cu pâine, sub pâine". Această înţelegere o au şi astăzi luteranii.

Jean Calvin, întemeietorul protestantismului reformat, afirmă o împărtăşire reală cu Hristos, dar numai spirituală nu şi materială, şi numai celor predestinaţi, buni. Elementele euharistice sunt numai materie simplă până în secunda împărtăşirii. În momentul când se împărtăşeşte un predestinat, Dumnezeu face o minune şi transformă elementele în trupul şi sângele Domnului în gura celui care se împărtăşeşte. Când se împărtăşeşte un păcătos, elementele euharistice rămân pâine şi vin.

Ulrich Zwingli, cel mai extremist reformator, afirma că Hristos nu e prezent deloc în elementele euharistice nici material, nici spiritual, împărtăşania fiind un simplu act comemorativ. Cuvintele: "acesta este trupul Meu" trebuie înţelese, după el, "acesta este simbolul trupului meu".

(*Neoprotestanții*) au preluat concepția lui Zwingli și anume că pâinea și vinul simbolizează trupul și sângele Domnului, fiind de fapt elemente naturale simple. Ei caută să dovedească acest lucru prin versetul de la Marcu 14, 25: "Adevăr grăiesc vouă, de acum nu voi mai bea din rodul viței, până în ziua în care îl voi bea nou, în împărăția lui Dumnezeu". Prin urmare, zic ei, Mântuitorul a băut la Cina cea de Taină vin simplu. Răspunsul ortodox este că sensul exact al textului biblic de la Marcu 14, 25 se află în textul de la Luca 22, 20: "Asemenea și paharul după ce au cinat zicând: Acest pahar este Legea cea nouă...". De aici se vede limpede că Sfânta Împărtășanie a fost instituită după ce au cinat, după ce au băut cel puțin un pahar de vin simplu, natural. Prin urmare la Marcu 14, 25 e vorba de primul pahar, cu vin natural, iar la Luca 22, 17-20 și Matei 20, 19, la instituirea Sf. Împărtășanii, este vorba de vinul euharistic, preschimbat, folosit după ce mâncaseră și băuseră ceva.

Dar prezența reală a lui Hristos în Împărtășanie și prefacerea reală a elementelor euharistice precum și folosirea sensului literal de către Mântuitorul, iar nu metaforic sau alegoric, ne-o impun mai ales textele biblice de la Ioan 6, 50, și I Corinteni 11, 25.

La Ioan 6, 50 Mântuitorul a afirmat: "Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer". Toți ascultătorii au înțeles afirmația în sens real, fizic, literal, pentru că s-au scandalizat zicând: "Cum poate Acela să ne dea trupul Său ca să-l mâncăm?"; iar Mântuitorul nu le-a contrazis înțelegerea ci și-a întărit mai mult afirmația prin cuvintele: "De nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui nu veți avea viață în voi" (Ioan 6, 53).

Toți protestanții nu recunosc Sf. Euharistii decât numai caracterul comemorativ și neagă caracterul de jertfă, spunând că Hristos s-a adus o singură dată, pentru totdeauna jertfă și nu este necesară o actualizare a acestei jertfe, pentru că mântuirea s-a realizat istoric, odată pentru totdeauna. Este necesar numai ca prin credință fiecare să-și însușească această mântuire. Ei se bazează pe textele de la Evrei 10, 14 și mai ales Evrei 9, 28 unde se spune: "Așa și Hristos, s-a adus pe Sine jertfă odată, ca să ridice păcatul multora". Dar aceste texte arată numai faptul că jertfa Mântuitorului este unica prin care se săvârșește mântuirea obiectivă a lumii, odată pentru totdeauna, și nu exclude actualizarea ei în cadrul mântuirii subiective. Ei uită că actualizarea jertfei de pe Golgota pe care o face Biserica prin Sf. Euharistie nu este altceva decât executarea dorinței și poruncii Lui exprese, exprimată prin cuvintele: "Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea!"

Bibliografie

DIDAHIA, în vol. *Părinții Apostolici*, colecția "P.S.B.", nr. 1, București, 1979

SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni și Epistola către Smirneni*, în "P.S.B.", nr. 1, București 1978

SF. NICOLAE CABASILA, *Scrieri*, București, 1989

SF. NICODIM AGHIORITUL, *Despre dumnezeiasca Împărtășanie*, trad. Petroniu Tănase, Ed. Kypseli, Tesalonic, 1992

D. STĂNILOAE, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în "Ortodoxia", nr. 1/1953

D. STĂNILOAE, *Teologia Euharistiei*, în "Ortodoxia" nr. 3/1969

N. CHIȚESCU, *O dispută dogmatică*, Tipografia Cărților bisericești, București, 1945

S. BULGAKOV, *Dogma euharistică*, trad. de Paraschiv Angelescu, București, 1936

ALEXANDRU SCHMEMANN, *Euharistia, taina împărăției*, trad. de Boris Răduleanu, Ed. "Anastasia", București.

AL. SCHMEMANN, *Postul cel Mare*, Ed. univers enciclopedic, București, 1995.

TAINA SFINTEI PREOȚII

Se mai numește *Hirotonie, Ordinatio, Ordo sacerdotalis* etc.

Este Taina în care, prin punerea mâinilor arhiereului și prin invocarea Duhului Sfânt, se împărtășește unei persoane de sex masculin, pregătită în Biserică și pentru Biserică, harul de a învăța, sfinți și conduce pe credincioși. Ea este absolut necesară în Biserică, pentru că, fără un subiect uman care să-l reprezinte, Hristos nu ne-ar putea împărtăși ca persoană darurile Sale și nu s-ar putea dărui pe Sine însuși în celelalte Taine, în chip văzut. Hirotonia este condiția și mijlocul de săvârșire a tuturor celorlalte Taine.

Instituirea

Sfânta Scriptură arată că Mântuitorul, dorind ca opera Sa și roadele ei să fie dezvoltate și împropriate istoric de fiecare persoană, până la sfârșitul veacurilor, și-a ales 12 Apostoli din mulțimea care-l urma, specificând: "Nu voi m-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi" (Ioan 15,16). Lor le-a promis cheile împărăției cerurilor, iar apoi în prima zi după Înviere i-a investit cu

puterea Duhului Sfânt, prin cuvintele "precum m-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi... Și suflând asupra lor le-a zis: Luați Duh Sfânt..." (Ioan 20, 21-23). La rândul lor, Apostolii au instituit în aceași putere harică, prin rugăciune și ritualul văzut, pe preoți și pe episcopi.

Apostolii înșiși au hirotonit urmași în toate cele trei trepte ale preoției sacramentale: pe diaconi (Fapte. 6), pe preoți (Fap.Ap. 14, 23) și pe episcopi (I Tim. 4, 14; 5, 22; Tit 1, 5). Drepturile și obligațiile episcopilor erau de a hirotoni preoți și diaconi (cf. I Timotei 3, 8), de a învăța și a sfinți (I Tim. 4, 1-6) și de a conduce întreaga comunitate.

Este foarte important de observat că atât Mântuitorul cât și sfinții Apostoli au instituit și rânduit ierarhia bisericească *de sus în jos*, autoritativ, și *nu de jos în sus*, comunitar sau "democratic" (cum cred și afirmă protestanții și neo-protestanții).

Izvorul preoției sacramentale din Biserică este preoția nevăzută a lui Iisus Hristos, cf. Sf.Ap. Pavel: "Hristos este arhiereul nostru cel unic și veșnic la Tatăl", într-o continuă stare de jertfă și dăruire pentru noi și cu noi Tatălui (Evrei 4, 14; Evrei 5,5; Evrei 9, 11)

Taina Hirotoniei are un aspect văzut și unul nevăzut. Aspectul văzut constă din punerea mâinilor arhiereului pe capul celui hirotonit; Sf. Ap.Pavel ne-a arătat că de această punere a mâinilor depinde harul Preoției (II Timotei 1, 6). Aspectul nevăzut îl constituie însăși împărtășirea harului Preoției în respectiva treaptă, cu efectele ei, cf. Sf. Ap. Pavel: "Din această pricină îți amintesc să aprinzi mult harul lui Dumnezeu care este întru tine prin punerea mâinilor Mele" (II Tim. 1, 6)

Temeiuri patristice:

Există îndeosebi în "Didahia" XV, la Sfântul Clement Romanul, în toate Epistolele sf. Ignatie și în tratatele speciale ale Sf.Grigorie Teologul, *"Despre fugă"*, Sf.Ioan Gură de Aur *"Despre Preoție"*, Sf. Ambrozie *"Despre datoriile preoților"*, Sf. Dionisie Areopagitul *"Despre ierarhia bisericească"*.

Harul Preoției este unitar, dar se împarte în mod gradat celor trei trepte ierarhice. Hirotonia nu se repetă, harul ei rămâne întotdeauna în cel hirotonit, deci Hirotonia nu se șterge niciodată. Această calitate se numește *caracterul indelebil* (de neșters) al Preoției.

Pentru abateri disciplinare, clericii pot fi opriți de la exercitarea funcțiunilor preoțești prin caterisire, respectivul poate fi coborât chiar în

treapta de mirean simplu sau excomunicat din Biserică, dar harul Hirotoniei nu i se poate şterge.

Săvârşitorul Tainei este numai episcopul. Hirotonia este singura Taină pe care o poate săvârşi numai episcopul.

Temeiuri biblice

"Mâinile să nu-ţi pui degrabă pe nimeni" (I Tim. 5, 22)

"Pentru aceasta te-am lăsat episcop în Creta, ca să îndreptezi cele ce lipsesc şi să aşezi preoţi prin cetăţi" (Tit. 1, 5)

Temeiuri patristice

Sf. Epifanie al Salaminei zice: "Demnitatea episcopului are îndeosebi ca scop de a naşte părinţi, căci episcopilor li se cuvine a înmulţi părinţii în Biserica lui Hristos". Pentru hirotonia unui episcop, s-a stabilit ca aceasta să fie făcută de trei sau cel puţin doi episcopi, pentru ca să se evidenţieze astfel comuniunea sau unitatea obligatorie şi necesară a episcopului nou cu episcopatul întregii Biserici.

Primitorul este creştinul ortodox liber, major, de sex masculin, integru trupeşte şi sufleteşte, pregătit oficial din punct de vedere intelectual, teologic şi moral, pentru lucrarea Preoţiei.

Biserica Ortodoxă şi Catolică acceptă pentru hirotonie numai persoane de sex masculin, în virtutea izvorului preoţiei, Iisus Hristos, care a fost şi rămâne bărbat. Practica generalizată la protestanţi, de a hirotoni femei, nu poate fi acceptată, pentru că hirotonia nu este o chestiune de egalitate sau neegalitate socială a sexelor, ci este o problemă de drept divin. *Protestanţii* au desfigurat complet Taina Hirotoniei, generalizând hirotonia femeilor şi chiar a pastorilor homosexuali, fapt criticat de teologii conservatori (W. Pannenberg).

Deosebiri confesionale

Doctrina romano-catolică.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, *Biserica Romano-catolică* a impus preoţilor celibatul obligatoriu. În Biserica Ortodoxă, diaconii şi preoţii pot fi căsătoriţi, dar dinainte de hirotonie. Sinodul VI ecumenic, pentru a înlătura nepotismul din Biserică, a hotărât celibatul obligatoriu episcopilor.

Doctrina protestantă.

Toate confesiunile protestante resping în mod fundamental Taina Preoţiei. De fapt această atitudine este esenţa protestantismului şi deosebirea cea mai mare faţă de ortodocşi şi catolici. Într-adevăr, odată cu Taina Preoţiei stau şi

celelalte Sfinte Taine. Începând de la reformații din sec. XVI și până astăzi, protestanții au stabilit în mod arbitrar și fără argumente revelaționale, biblice sau patristice, o deosebire între *sacerdoțiu* ca Preoție harică și *ministeriu*, ca exercitare practică a acestei Preoții. După ei, sacerdoțiul îl au toți creștinii, iar ministeriul doar cei aleși de comunitate. Preoție autentică, harică este însă și rămâne sacerdoțiul, care e de drept divin, și nu ministeriul, care este de drept uman.

Textele clasice pe care sprijină protestanții preoția universală sunt:

I Petru 2, 5: "Și voi înșivă ... faceți-vă pe voi casă duhovnicească, *preoție sfântă* ca să aduceți jertfe duhovnicești".

I Petru 2, 9: "Voi sunteți *semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfânt*, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat..."

Apocalipsa 1, 6: "Și ne-a făcut pe noi *împărăție-preoți lui Dumnezeu*, Tatăl Său."

Apocalipsa 5, 10: "Și i-a făcut Dumnezeului nostru *împărăție și preoți* și vor împărăți pe pământ".

Răspunsul ortodox este că Mântuitorul și-a ales 12 Apostoli, aceștia au ales în locul lui Iuda pe Matia, au hirotonit diaconi, preoți și episcopi, iar Taina Hirotoniei ca Taină specială, rezervată, este atestată explicit prin cuvintele: "Oare toți sunt apostoli?. Oare toți sunt proroci? Oare toți sunt învățători...?" (I Cor.13).

Biserica Ortodoxă și cea Catolică învață că există o preoție universală, dar în sens duhovnicesc, relativ, nu în sens haric. Știm din Vechiul Testament, la Ieșire 19, 6, că preoția în acest sens exista și la evrei, deși Preoția în sens propriu, aronitică era respectată cu strășnicie. De asemenea, știm că textul de la I Petru 2, 9 este explicat în sens ortodox de Sf. Petru, prin textul de la I Petru 5,1. Treptele ierarhice ale Hirotoniei sunt atât de explicit formulate în Noul Testament într-o multime de locuri (I Timotei 4, 14; II Tim.1, 6; Fapte 20, 28), cu specificarea tuturor calităților Preoției, încât nu mai pot fi evitate de nimeni.

Bibliografie

DIDAHIA, în vol. *Părinții apostolici*, col. "P.S.B.", nr. 1, Editura Institutului biblic, București, 1979

CLEMENT ROMANUL, *Epistola I Corinteni*, în "P.S.B", nr. 1, București, 1979

SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni și Epistola către Magnesieni*, în "P.S.B.", nr. 1, București, 1979

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în "P.S.B.", nr. 4, București, 1982

ORIGEN, *Despre rugăciune*, în "P.S.B.", nr. 7, București, 1982

SF. IERONIM, *Dialog împotriva luciferienilor*, trad. de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1999

SF. CHIRIL al ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și în adevăr*, în "P.S.B.", nr. 38, București, 1991

TEOGNOST, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, în "Filocalia", nr. 4, Sibiu, 1948

DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească*, Iași, 1993

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, trad. D.Stăniloae, Editura Institutului biblic, București, 2000

D. STĂNILOAE, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină. Preoția slujitoare și preoția generală*, în "Studii Teologice", nr. 1-2/1965

D. STĂNILOAE, *Din aspectul sacramental al Bisericii. Raportul Tainei Hirotoniei cu Biserica*, în "Studii Teologice", nr. 9-10/1966

D.STĂNILOAE, *Iisus Hristos, arhiereu în veac*, în "Ortodoxia", nr. 2/1979

I.ICĂ, *Slujirea preoțească după Sf. Scriptură și Sfânta Tradiție*, în "Mitropolia Olteniei", nr. 1-2/1975

D.RADU, *Taina Preoției*, în "Ortodoxia", nr. 3/1979

IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Anastasia, București, 2002

I. MIHĂLȚAN, *Preoția Mântuitorului și preoția bisericească*, Oradea, 1992

ALEXANDRU MOISIU, *Hirotonia femeilor*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 4-6/1979

P.EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, Ed. Christiana, București, 1993

Revista *ORTODOXIA*, nr.2/1979, în întregime.

TAINA SFINTEI CUNUNII

Este Taina prin care, un bărbat și o femeie care consimt în mod liber să trăiască împreună în scopul desăvârșirii personale și a creșterii copiilor, primesc prin rugăciunea preotului harul divin care sfințește legătura lor.Familia este cea mai veche instituție socială, fiind **întemeiată** de Dumnezeu în rai prin cuvintele "Nu este bine să fie omul singur pe pământ. să-i facem ajutor potrivit pentru el". (Facere 2, 1). În Noul Testament, participând la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul a sfințit această legătură naturală, ridicând-o din ordinea naturală în ordinea harică.

Temeiuri patristice:

Sf. Ignatie Teoforul, în "Epistola către Policarp" spune: "Trebuie ca cei care se însoară și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă" (V. 2). Clement Alexandrinul afirmă că a existat un "har paradisiac al căsătoriei" (Stromate III, 12, p. 224), iar *Sf. Chiril al Alexandriei* zice: "Dumnezeu a creat coexistența" (Comentariu la Ev. Ioan, II,1).

Dar caracterul haric, sacramental al Sf. Cununii îl afirmă explicit Sf.Ap.Pavel la Efeseni 5, 32, unde aseamănă legătura sfântă a Cununiei cu legătura dintre Hristos și Biserică, zicând: "Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică."

Harul Sfintei Cununii este necesar pentru a transforma dragostea firească dintre soți într-o dragoste spirituală, superioară.

Săvârșitorul Tainei este episcopul sau preotul, prin care Hristos sfințește în mod real legătura liber consimțită a soților. Biserica Romano-catolică se deosebește aici esențial, prin faptul că consideră ca săvârșitori ai Tainei pe soții înșiși, preotul fiind numai un martor. Această concepție este susținută de toate cultele protestante. Ea este condamnabilă pentru că atacă în mod esențial izvorul divin al harului Cununiei. Nu trebuie să uităm că toate Tainele se săvârșesc de către Preoția sacramentală, pentru că numai preotii sunt "iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1)

Primitorii sunt un bărbat și o femeie, necăsătoriți, neaflați în rudenie apropiată. Căsătoria înseamnă sfințirea unirii bărbatului cu femeia, *dualitatea*

masculin-feminin. Omul a fost creat dintru început cu datele masculinului şi femininului; realitatea masculin-feminin este, conform Sf.Scripturi, dorită şi creată de Dumnezeu. Ea nu înseamnă numai sexualitate sau deosebire fizică ci este şi o realitate supra-sexuală şi supra-fizică. Masculin-femininul este o rânduială divină, nu o evoluţie în cadrul lumii şi nu este la îndemâna schimbării omului. Căsătoriile mixte, adică între ortodocşi şi neortodocşi, sunt permise cu condiţia ca copiii să fie crescuţi în credinţa ortodoxă.

Este posibilă şi căsătoria celor care au mai fost căsătoriţi şi divorţaţi, dar aceasta nu mai este o Sf. Taină, ci o simplă ierurgie.

Biserica Ortodoxă îngăduie *divorţul* şi recăsătorirea, pe temeiul textului Matei 5, 32. Biserica Romano-catolică nu îngăduie divorţul pentru nici un motiv, ci numai "separarea de masă şi pat", în scopul împăcării.

Practica modernă de căsătorie a persoanelor de acelaşi sex, pe care au acceptat-o unele culte protestante, chiar şi pastorii lor, este cu totul opusă Sf.Scripturi şi Sf. Tradiţii şi nu reprezintă numai o contrazicere a omului ca fiinţă religioasă, ci un atentat la om ca fiinţă biologică.

Formula Tainei este întreită şi anume: "Se cunună robul lui Dumnezeu, (numele) cu roaba lui Dumnezeu (numele), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin."

Însuşirile căsătoriei sunt: unitatea şi indisolubilitatea. Unitatea constă în monogamie, iar indisolubilitatea înseamnă indestructibilitatea căsătoriei pentru toată viaţa.

În manualele dogmatice de până acum se sublinia, ca **scop** fundamental al cununiei, naşterea de prunci, funcţia reproductivă şi abia, după aceea, rostul desăvârşirii soţilor ca persoane. Formularea aceasta este simplistă şi vulgară. Nici nu mai vorbim de faptul că înjoseşte pe nedrept familiile sterile. Referitor la aceasta, Sf. Maxim Mărturisitorul observa deja în sec. VII că, dacă ar fi condamnabilă convieţuirea dintre soţii sterili, atunci ar fi condamnabilă însăşi căsătoria. *Scopul* principal al căsătoriei este *împlinirea personală prin iubire*, naşterea de prunci decurgând firesc şi necesar din aceasta, dar nu ca un scop detaşat, în sine. Căsătoria este de fapt o harismă (I Corinteni 7,7), harisma trăirii în comuniune deplină.

Prin convieţuirea lor iubitoare, fiecare soţ influenţează pe celălalt, dăruindu-i din sine, formându-l după sine şi formându-se şi el după celălalt. Fiecare devine pentru celălalt tot mai cunoscut ca persoană valoroasă şi

totodată tot mai misterios ca persoană cu posibilități de formare și înnoire. Acest mod de împreună-creștere, configurare și formare spirituală este posibil numai în conviețuirea prin căsătorie.

Deosebiri confesionale

În Biserica Ortodoxă și Catolică Cununia este Sf. Taină. *Protestanții* și *neoprotestanții* îi neagă calitatea de Taină, afirmând că ea este numai consimțământul reciproc pe care și-l dau viitorii soți, de a întemeia o familie. De aceea, ritualul lor este foarte simplu. Ei obiectează asupra calității de Taină, întemeindu-se pe textul de la Efeseni 5, 32, pe care-l interpretează altfel. Expresia "Taina aceasta, mare este "ei spun că se referă nu la legătura dintre bărbat și femeie, ci la legătura dintre Hristos și Biserică. Respectând cele mai simple reguli ermeneutice se poate constata că, în tot capitolul 5, Sf. Ap. Pavel este preocupat să vorbească Efesenilor despre căsătorie și nu despre Iisus Hristos și Biserică, decât în măsura în care ei se referă la căsătorie.

Bibliografie

ILIE MOLDOVAN, *În Hristos și în Biserică*, vol.I-II, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996

D. RADU, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine*, București, 1978

P. EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1994

P. EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, trad de G.Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1995

LAZAR PUHALO, *Căile Ortodoxiei contemporane,* Editura Eikon, Cluj, 2003

GEORGES HABRA, *Iubire și senzualitate*, trad. de Dora Mezdrea, Ed. "Anastasia", București, 1994

GEORGE REMETE, *Familia în concepția creștină*, în rev. "Credința ortodoxă", 1/1996, Alba Iulia

GEORGE REMETE, *Familia și planningul familial*, în vol. "Familia și viața la începutul unui nou mileniu", Editura Institutului biblic, București, 2001

TAINA SFÂNTULUI MASLU

Este Taina în care, prin rugăciunea preoților și ungerea cu untdelemn sfințit, se împărtășește credinciosului harul vindecării trupești sau sufletești și al iertării de păcate.

Instituirea

Nu avem un text limpede, precis, privind **instituirea** expresă de către Mântuitorul. Însă avem numeroase dovezi despre practicarea ei de către Sf. Apostoli. Astfel, la Marcu 6, 12, se spune: "și ieșind ei au propovăduit tuturor să se pocăiască. Și scoteau afară demoni mulți și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i făceau sănătoși". Ungerea cu untdelemn se practica și în Vechiul Testament ca mijloc sfințitor, la sfințirea jertfelor, a obiectelor de cult și a persoanelor. De altfel, ungerea cu untdelemn ca ritual haric este comună marilor religii și probabil tuturor religiilor de masă (vezi Gerardus van der Leeuw: "*Sakramentales Denken*").

Însă textul clasic hotărâtor, care atestă irevocabil caracterul și practicarea ca Taină curentă a Sf. Maslu, de la început în Biserica apostolică, se află la *Iacob 5, 15*: "*Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru dânsul, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului.* Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul și de va fi făcut păcate se vor ierta lui"

Temeiuri patristice:

Taina Sf. Maslu este menționată convingător la Sf. Irineu, Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur ("Despre preoție", III, 6, p.62).

Materia este untdelemnul, sfințit de preoți la începutul slujbei printr-o rugăciune rostită de șapte ori.

Formula este rugăciunea: "Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și a trupurilor... tămăduiește pe robul tău acesta ... " rostită în timpul celor șapte ungeri.

Săvârșitorii sunt preoții Bisericii, minimum doi, și aceasta nu numai pe baza textului de la Iacob 5, 15, ci și pentru că Sf. Maslu este prin excelență Taina vindecării prin comuniunea iubitoare a credincioșilor..

Primitorii sunt orice creștini, suferinzi trupește sau sufletește, atât în particular cât și de obște, pentru care se săvârșește maslul de obște.

Efectele

1. vindecarea de boala sufletească, însoțită sau nu de vindecarea trupească

2. iertarea de păcat. Această iertare de păcate nu o suplinește pe cea din Taina Sf. Spovedanii, pentru că se referă în special la suferințele trupești sau sufletești ale omului ca ființă comunitară și nu ca persoană distinctă, separată.

Sf. Maslu poate fi socotit Taina sănătății trupești prin care sunt curățite și sfințite toate simțurile omului. Dar ea este mai ales *Taina comuniunii*, pentru că este Taina în care harul se împărtășește mai ales datorită rugăciunii iubitoare a comunității. Din această rugăciune cuprinzătoare și iubitoare se transmite bolnavului puterea de vindecare trupească și sufletească. Dragostea și credința puternică, exprimate de rugăciune și prezența participanților, fac de fapt vizibilă prezența și lucrarea lui Hristos, prin această sfântă Taină.

Deosebiri confesionale

Catolicii au administrat în trecut această Taină numai muribunzilor, numind-o "*ultima ungere*" ("*extrema unctio*"); începând din 1965, după Conciliul II Vatican, ea se săvârșește însă tuturor bolnavilor, la orice nevoie. Biserica Ortodoxă consideră că atât textul biblic de la Iacob 5, 15 cât și practica dintotdeauna a Bisericii arată că scopul și efectul Tainei este vindecarea cu intenția termenului celui mai lung, și nu pregătirea de moarte.

Protestanții nu o recunosc drept Taină, afirmând că practica Apostolilor era numai o ungere simbolică, asemenea celor din Vechiul Testament, iar la Iacob 5, 15 am avea de-a face fie cu o vindecare miraculoasă, fie cu una medicinală. De vindecare medicinală sau naturală nu poate fi vorba, pentru că atunci nu s-ar face referire la chemarea preoților Bisericii și iertarea de păcate. La fel, dacă ar fi vindecare miraculoasă n-ar fi fost legată în mod necesar de prezența preoților și repetată, așa cum se înțelege din textul respectiv.

Bibliografie

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, III, București, 1978
N. GROSU, *Taina Sf. Maslu*, în "Ortodoxia", nr. 3-4/1979
VASILE RĂDUCĂ, *Taina Sf. Maslu*, în "Bis.Ort.Rom.", nr. 7-10/1989
ILIE CLEOPA, *Despre credința ortodoxă*, București, 1981

IERURGIILE

Încă din epoca apostolică, Biserica a rânduit alături de Sf. Taine şi alte lucrări harice pentru binecuvântarea, sfinţirea şi exorcizarea întregii lumi în care trăieşte omul. Aceste lucrări sfinte, de importanţă secundară faţă de Sf. Taine, se numesc *ierurgii* ("Ierurgia" = "lucrare sfântă").

Ierurgiile sunt acele *lucrări harice prin care se exorcizează, se binecuvintează şi se sfinţesc persoanele vii sau moarte, natura însufleţită şi cea neînsufleţită.* Ele au fost denumite ca fiind nişte "*prelungiri ale Tainelor*". Ele sunt deci *sacramentale, dar nu sacramente.*

Lucrarea Sf. Taine nu acoperă persoana şi activitatea omului în toate momentele vieţii sale şi cu atât mai puţin natura însufleţită sau cea neînsufleţită. Ştim că prin păcatul strămoşesc întreg universul s-a "materializat", adică s-a închis în sine, s-a întunecat, a slăbit capacitatea lui de a fi purtător lucrărilor divine: "toată creaţia, adusă de Dumnezeu la existenţă din cele ce nu sunt, n-a mai voit să strălucească..., aerul s-a strâns în sine... fiarele şi toate animalele pământului, văzându-l pe om dezbrăcat de slava dinainte, l-au dispreţuit şi s-au înfuriat toate împotriva lui. Cerul s-a mişcat, cu dreptate, ca să cadă oarecum asupra lui şi pământul n-a mai binevoit să-l poarte pe spatele lui" (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea I morală*, cap. 2, în "Filocalia", vol. 6, Bucureşti, 1977, p. 128). Iar prin păcatele ulterioare, personale, oamenii "au întinat pământul, aerul, cerul şi toate cele de sub el prin faptele lor necuvincioase". (*Ibidem*, p. 130)

Întrucât lumea istorică se află, conform Sf.Scripturi, sub influenţa şi stăpânirea "duhurilor răutăţii răspândite în văzduh", apare firesc nevoia, pentru creştinul iniţiat în lumea harului, să scoată lumea istorică de sub influenţa celui rău şi s-o sfinţească. Omul simte nevoia de a trăi complet în lumea harului.

Aşadar, "firea toată suspină şi are dureri împreună până acum" (Romani 8, 22). Ierurgiile au tocmai rostul de a elibera lumea din această condiţie dramatică. Lumea şi evenimentele vieţii umane nu pot rămâne neutre, lipsite de un sens creştin, de prezenţa harului. Prin însuşi actul creării sale, omul este o fiinţă solidară cu întreaga fire materială; de aceea sfinţirea trebuie să se refere şi la fire. Sfinţirea naturii nu e totuna cu sfinţirea omului, dar sfinţirea şi

mântuirea omului se face în miilocul naturii. Este semnificativ faptul că însuşi trupul omului, deşi identic mereu cu sine însuşi, se preschimbă şi se identifică mereu (prin celulele sale noi ce se formează, prin mâncare, din hrana materială) în şi cu firea înconjurătoare. Este o intimitate maximă.

După învățătura Bisericii, păcatul strămoşesc şi păcatele personale au generat dezordine, suferință, boală şi nefericire nu numai în viața omului, ci au alterat şi frumusețea şi armonia primordială a naturii materiale (cf.Romani 8, 20-22). Soarta naturii e strâns legată de cea a omului. Coruptă din pricina omului, ea îşi aşteaptă tămăduirea şi restabilirea tot prin om. Sfințind firea omenească pe care a purtat-o, Mântuitorul a dat Sf. Apostoli puterea de a sfinți natura şi de a o sustrage de sub influența celui rău (cf. Matei 10, 8 şi Marcu 16, 17), de aceea Biserica binecuvintează nu numai lucrurile pe care le folosesc slujitorii la serviciile religioase, ci şi elementele naturii cu care intră în contact, munca omului, ocupațiile care susțin viața şi orice activitate în general.

Sfințind apa, hrana, plantele, Biserica le repune astfel în relația lor adevărată cu Dumnezeu şi cu omul.

Biserica săvârşeşte ierurgiile pentru că însuşi Mântuitorul le-a săvârşit mai întâi. Săvârşind ierurgiile, Biserica se conformează dispoziției Mântuitorului, care a poruncit Sf. Apostoli să binecuvinteze casele, să alunge demonii, etc. Toate ierurgiile au fost instituite de Biserică, dar în spiritul întemeietorului ei.

Temeiuri biblice:

Mântuitorul a binecuvântat pâinile (Matei 14, 9; Matei 15, 36), a binecuvântat copiii (Matei 19, 15) şi a poruncit Apostolilor să binecuvinteze casele (Matei 10, 12; Luca 6, 13; 4, 4-5). Dar textul fundamental pentru săvârşirea ierurgiilor este I Tim. 4, 4-5) "Pentru că toată făptura lui Dumnezeu este bună şi nimic nu este de lepădat dacă se ia cu mulțumită, căci se sfințeşte prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin rugăciuni".

Efectele ierurgiilor se revarsă asupra întregii lumi creaturale. De aceea, pe drept cuvânt se poate vorbi despre sensul sau *caracterul cosmic al cultului ortodox.*

Ierurgiile sunt tot aşa de vechi ca şi Biserica creştină. Unele ierurgii sunt moştenite din Legea Veche: rugăciunea pentru femeia lăuză, rugăciunea pentru izgonirea diavolilor, pentru binecuvântarea pâinii etc. Despre cele mai multe ne vorbesc Sf.Părinți şi scriitori din veacurile creştine: Sf. Iustin Martirul,

Tertulian, Sf.Vasile cel Mare. În decursul timpului s-au adăugat şi alte ierurgii noi, iar rânduiala celor vechi s-a dezvoltat, s-a diversificat şi îmbogăţit, în funcţie de nevoile omului.

Ierurgiile se apropie de Taine atât prin scopul cât şi prin mijloacele şi efectele lor. Atât unele cât şi celelalte urmăresc binecuvântarea şi sfinţirea. Ele lucrează în chip tainic prin aceeaşi putere nevăzută a harului divin. De aceea, în vechime nu se făcea distincţie clară între Taine şi Ierurgii, lucru pe care Biserica l-a făcut, fixând numărul Tainelor la şapte.

Deosebirile între Taine şi Ierurgii:

1. *Tainele* sunt întemeiate *direct sau indirect de Mântuitorul*, iar *Ierurgiile de Biserică.*

2. *Tainele* sunt *necesare* pentru mântuire, *ierurgiile nu.*

3. *Sfintele Taine* sunt valide, *eficiente prin ele însele* "ex opere operato", iar *Ierurgiile depind de starea morală* a săvârşitorului şi primitorului.

4. *Sf. Taine* se restrâng *numai la persoana* umană şi numai în momentele fundamentale ale vieţii, pe când *Ierurgiile* se referă *la întreaga lume materială*, chiar şi la cea neînsufleţită.

Felurile ierurgiilor

Ierurgiile se pot **clasifica** sau împărţi în trei feluri şi anume: după destinaţia lor, după forma lor externă, după efectele lor.

I. *După obiectul* sau destinaţia lor, ierurgiile sunt:

a. cele care se referă la persoane;

b. cele care se aplică la obiecte

II. *După forma* sau structura externă, se împart în: rugăciuni, rânduieli, slujbe.

a. Rugăciunile, sunt ierurgiile cele mai scurte, compuse dintr-o molitfă sau rugăciune scurtă (ex: Binecuvântarea salciei la Florii).

b. Rânduielile, sunt ierurgii mijlocii ca întindere, compuse din cântări, ectenii, tropare şi rugăciuni ale preotului (ex. Rânduiala parastasului).

c. Slujbele, sunt cele mai lungi şi mai importante ierurgii şi conţin în plus Apostolul şi Evanghelia, iar preotul se îmbracă în mai multe veşminte. (ex. Aghiasma sau Slujba înmormântării)

III. *După scopul si efectele* lor, ierurgiile pot fi: exorcisme, curăţiri, binecuvântări şi sfinţiri.

a. Exorcismele, sunt rugăciuni şi rânduieli care urmăresc eliberarea omului şi a naturii de sub stăpânirea diavolului.

b. Curăţirile şi dezlegările, sunt rugăciuni prin care anumite persoane sunt dezlegate de păcatele fără voie, legate de rânduiala firii.

c. Binecuvântările. sunt rugăciuni sau rânduieli prin care, prin semnul Sfintei Cruci, se invocă harul divin asupra unei persoane sau a unui lucru menit pentru hrana și folosul omului.

d. Sfințirile sau consacrările, sunt ierurgiile prin excelență, depline, care se apropie cel mai mult de Sfintele Taine (ex: Sfeștania, Sfințirea Bisericii, Hirotesiile, etc.)

Locul

Așa cum am mai spus, ierurgiile îmbrățișează întreaga natură; unele se săvârșesc în Biserică, altele în case, altele în mijlocul naturii.

Timpul

Unele ierurgii sunt legate de anumite sărbători sau date din calendar, cele mai multe nu au un timp anume și se pot săvârși oricând.

Săvârșitorul ierurgiilor este, de obicei, preotul. Sunt rezervate episcopului ierurgiile următoare: sfințirea Marelui Mir, sfințirea Bisericii, sfințirea Antimisului.

Sf. Taine și ierurgii în viața credincioșilor

Viața în har a Bisericii și a fiecărui credincios este deosebit de complexă și bogată iar menirea lucrării harului este tocmai de a le cuprinde într-o lucrare unitară. Biserica înseamnă tocmai misiunea divină de a lucra pentru această înduhovnicire universală în har: "Precum Dumnezeu făcându-le toate și aducându-le la existență cu puterea Sa infinită, le ține, le adună și le circumscrie pe toate și le strânge întreolaltă și cu Sine, prin providență ... în același fel Biserica se arată făcând aceleași ... ca un chip cu arhetipul" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*).

Ca și Sf. Taine, ierurgiile se administrează credincioșilor prin actul direct al preotului asupra persoanei, respectiv asupra creaturii. Și unele și altele se exprimă și se împărtășesc prin elemente materiale, sfințite în scopul transmiterii harului. Multe ierurgii sunt pregătiroare și anticipează Sf. Taine, pentru că prin ele se sfințesc elementele materiale care vor deveni purtătoare ale harului Sfintelor Taine. Așa, de exemplu, sfințirea apei și a untdelemnului premerg și pregătesc Taina Sfântului Botez, sfințirea Marelui Mir în Joia Mare anticipează Taina Mirungerii, după cum și sfințirea untdelemnului premerge Tainei Sf. Maslu. Alte ierurgii urmează Sfintelor Taine, ca niște prelungiri. Astfel, la Cununie binecuvântarea paharului urmează momentului prorpiu-zis al cununiei, binecuvântarea anafurei la Sf. Liturghie urmează Sfintei Euharistii, precum și rânduiala tunderii în monahism apare ca o prelungire a Tainei Pocăinței.

În fiecare Sf. Taină, credinciosul este chemat să moară stării de păcat pentru

a putea renaşte într-una nouă, în Hristos; la fel şi ierurgiile intenţionează să lucreze o înnoire prin sfinţire a omului şi mai ales a elementelor naturii. Tainele şi ierurgiile au ca scop şi menire realitatea eshatologică a lui "Hristos totul în toate" (I Cor. 15,28). Dacă Tainele realizează această dimensiune eshatologică înăuntrul credinciosului, ierurgiile o realizează în legătura lui cu lumea, cu făptura neraţională. Gradul calitativ şi lucrările sunt felurite, dar "Duhul este acelaşi şi ... e acelaşi Dumnezeu care lucrează în toţi" (I Cor. 12,4-9). Lucrarea Sfintelor Taine se întâlneşte cu cea a ierurgiilor în efectul lor asupra persoanelor şi asupra lumii. Pentru că nu natura degradată sau lipsită de sens este mediul în care lucrează harul lui Hristos, ci natura sfinţită, transfigurată în Duhul. Această conştiinţă şi simţire s-a transmis şi se exprimă copleşitor în tradiţia liturgică şi în spiritualitatea românească după care a trăi conform firii înseamnă a trăi în firea sfinţită, în mediul liturgic în care toate elementele şi actele vieţii umane sunt sfinţite de către Biserică, prin preoţi.

Fără îndoială, ierurgiile nu împărtăşesc harul în sens propriu, harul mântuitor; altfel s-ar confunda cu Sf. Taine. Ele nu aduc "o schimbare de natură a stării harice, în care se găseşte primitorul lor, ci doar una de grad a aceleiaşi stări" (I. Todoran, *Sfintele Taine şi ierurgii*). Dar şi ele lucrează o sfinţire reală. În raport cu harul propriu al Sfintelor Taine, sfinţirea şi lucrarea dumnezeiască înfăptuită de ierurgii ar putea fi numită *har general*. Dar, cu toată deosebirea de fiinţă, de întemeiere şi de lucrare, Sfintele Taine şi ierurgiile rămân într-o legătură nedespărţită în viaţa credincioşilor şi a Bisericii.

Structura omului înseamnă şi identitate, dar şi comuniune. Dacă identitatea şi specificul fiecărui credincios are nevoie de Sfintele Taine, solidaritatea lui cu făptura, cu cosmosul lui Dumnezeu are nevoie de ierurgii. Ierurgiile evidenţiază totalitatea vieţii în har a Bisericii; lucrarea lor priveşte mai ales întregul, legătura între viaţa credincioşilor ca persoane şi viaţa lor ca făpturi între făpturile lui Dumnezeu în cadrul întregului univers. În acest sens, atât Sf. Taine cât şi ierurgiile realizează, în mod complementar, viaţa comunitară a credincioşilor ca membre ale Bisericii şi făpturi ale lui Dumnezeu.

Biserica nu poate fi concepută fără Taine şi nici Tainele înafara Bisericii: "Biserica se arată prin Taine cum se arată inima prin mădulare, rădăcina pomului prin ramuri... ca vita prin mlădiţe, pentru că aici nu e numai o identitate de numire şi o asemănare, ci identitate de lucru, întrucât Tainele sunt Trupul şi Sângele Domnului" (N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Sibiu, p. 78). Ele se condiţionează reciproc, datorită legăturii fiinţiale dintre lucrarea Fiului şi a Sf.Duh. Biserica, "trupul tainic" al Domnului, "stâlpul şi temelia adevărului", (I Timotei 3, 15) este aşezământul intim întemeiat expres de Mântuitorul, în

care credinciosul renaşte, creşte şi se desăvârşeşte în viaţa nouă întru Hristos. Sf.Taine sunt mijloacele exprese încredinţate în acest scop de către Mântuitorul. Cu acelaşi scop şi aceeaşi funcţie au fost rânduite şi ierurgiile în Biserică. Lucrarea şi eficienţa Sf.Taine în Biserică se bazează pe faptul că Hristos însuşi poate şi vrea în mod expres să împărtăşească harul Său printr-un om asupra altui om, adică prin slujitorii Bisericii instituiţi de El, prin mijlocirea trupului şi a materiei. A vrut şi a lăsat Hristos ca Sfintele Taine să fie împărtăşite prin anumite persoane asupra altora pentru ca să înţelegem şi să simţim că harul lui Dumnezeu înseamnă creşterea în comuniune, adică în slujire, în responsabilitate şi iubire.

Biserica condiţionează şi împărtăşeşte Tainele. Astfel prin Botez, Mirungere, Împărtăşanie, ea realizează permanent încorporarea credincioşilor în Hristos şi Biserică, iar prin Spovedanie şi Maslu îi însănătoşeşte. Dar şi Biserica este rezultatul Tainelor, pentru că acestea generează mereu noi şi îmbunătăţiţi membri ai Bisericii.

Mântuitorul Hristos care a dat Bisericii Tainele, i-a dat şi "pe unii Apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, iar pe alţii păstori şi învăţători spre desăvârşirea Sfinţilor... pentru zidirea trupului lui Hristos..." (Efeseni 4, 11-13). Dar "zidirea trupului lui Hristos" şi starea de "bărbat desăvârşit" nu se pot realiza decât prin lucrările harice ale Tainelor şi ierurgiilor săvârşite în Biserică.

Bibliografie

SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 2003

ISIDOR TODORAN, *Sfinte Taine şi ierurgii*, în "Mitropolia Ardealului", nr. 1-3/1965

I. BRIA, *Credinţa pe care o mărturisim*, Bucureşti 1987

S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. N.Grosu, Editura Paideia, Bucureşti, 1997

D. STĂNILOAE, *Sfintele Taine şi ierurgiile bisericeşti*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3/1985

G. REMETE, *Raportul dintre Sfintele Taine şi ierurgii*, în revista "Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1985

Revista *ORTODOXIA*, nr. 3/1985, în întregime.

DUMNEZEU JUDECĂTORUL

ÎNVĂȚĂTURA CREȘTINĂ DESPRE MOARTE

Deşi biologic moartea apare la fel tuturor oamenilor, totuşi ea este înțeleasă diferit. Astfel, pentru cei care cred că există numai viața materială, moartea pare fie un fapt îngrozitor care trebuie evitat cât mai mult, fie un fapt natural ce trebuie acceptat cu resemnare.

Exemplară pentru această *concepere "naturală" a morții* este formularea scriitorului M.Preda, la începutul romanului "Cel mai iubit dintre pământeni": "Moartea e un fenomen simplu în natură, numai oamenii îl fac înspăimântător. Vorbesc de moartea naturală, care adesea e o dulce ispită." Aceasta se apropie de concepția panteistă. Ea încearcă să prezinte moartea ca pe o înfrățire a omului cu natura cosmică, ca o revenire în cadrul unui ciclu natural, în sânul "naturii-mame", ca o integrare plăcută în "armonia universală".

În acest sens, unii ar putea invoca şi capodopere, precum poezia populară "Miorița" sau poezia "Gorunul" de Lucian Blaga. Însă concepția acestora nu este de fapt panteistă. Ele afirmă o solidaritate, o înfrățire a omului cu natura, o sete a lui de a o umaniza. Însă nu e vorba deloc de plăcerea sau dorința stingerii conştiinței, a căderii în non-conştiință sau a degradării în materialitate. Scriitorul bisericesc Tertullian (sec. III) a dovedit caracterul ne-natural al morții prin aceea că "numai dacă omul ar fi fost făcut de la început direct pentru moarte, numai atunci moartea ar putea fi pusă pe seama naturii" ("Despre suflet", LII) şi, mai mult, că orice moarte este violentă: "deşi moartea are diferite cauze, despre nici una nu spunem că este așa de blândă, încât nu este produsă cu forța. Însăşi acea rațiune operatoare a morții, deşi simplă, este o forță" ("Ibidem"). Iar teologul ortodox Al. Schmemann evidențiază că numai "creştinismul nu este împăcare cu moartea ci revelarea ei", tocmai pentru că "numai creştinismul o dovedeşte ca anormală şi cu adevărat groaznică" ("Aus der Freude leben", p. 123).

Argumentul cel mai zdrobitor că moartea este un *fenomen total nefiresc, anormal, catastrofal*, care contrazice ființa şi sensul omului, îl constituie respingerea ei ființială, neîmpăcarea cu ea, sentimentul că este nefirească, că se opune aspirațiilor noastre elementare, că se poate întâmpla altora dar nu nouă. Omul se definește de fapt ca o ființă aspirantă funciar la viață, o ființă opusă fundamental morții.

De aceea, învățătura creștină se deosebește esențial de celelalte concepții și dă morții un sens superior. În sens creștin, moartea, deși este consecință a păcatului strămoșesc, prin Răscumpărarea lui Hristos nu mai este decât trecerea la o nouă viață, întâlnirea cu Creatorul, iar pentru cei buni începutul vieții depline cu Hristos. Creștinii își întemeiază convingerea întâlnirii cu Hristos pe Învierea Sa din morți, care este "începătura învierii celor adormiți".

Învățătura creștină despre moarte se constituie în principal, din următoarele elemente esențiale:

(1) moartea este urmarea directă, *consecința necesară a păcatului strămoșesc,* conform Romani 6, 23: "Pentru că plata păcatului este moartea" și Romani 5, 12: "Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin cel în care toți au păcătuit."

Împotriva acestei învățături a Bisericii, ereticii pelagieni, socinienii și rationaliștii de azi au susținut că omul este muritor prin însăși natura sa, nu din cauza păcatului.

(2) Moartea este *sfârșitul vieții pământești și începutul vieții veșnice.*

(3) Moartea marchează *ultima limită până la care își poate lucra omul mântuirea*, până se mai poate determina pe sine, conform Ioan 9, 4: "Căci vine noaptea când nimeni nu poate să lucreze". De asemenea, Sf. Clement Romanul arată: "Să ne pocăim cât timp trăim pe pământ, căci după trecerea din această lume nu ne mai putem mărturisi sau pocăi". Iar Sf. Ioan Gură de Aur zice: "Viața de acum este timpul faptelor iar după moarte vine judecata și pedeapsa".

(4) *Sufletul*, fiind creat nemuritor de Dumnezeu, *își păstrează după moarte funcțiile* sale (conștiința de sine, gândirea, voința, etc.) și duce o viață conștientă. Sufletele celor drepți devin mai vii și mai active, mai limpezi, mai clare, mai unitare, cu o viziune cuprinzătoare și profundă asupra existenței, cu viața spirituală bogată în permanentă ascensiune. Sufletele celor răi se opacizează, se aplatizează din punct de vedere spiritual, se golesc de valori spirituale, devin niște coji existențiale (cum zice Heidegger) în care nu mai există decât conștiința vinovată și suferința.

Față de această concepție generală observăm că au existat și învățături contrare. Astfel, în vechime, ereticul Vigilantius învăța că după moarte sufletele nu mor dar nici nu duc o viață conștientă, ci cad într-o stare de nesimțire, un fel

de somn greu până la învierea obștească. Astăzi multe culte protestante și neoprotestante învață că sufletele chiar mor și la Judecata finală vor învia doar sufletele drepților.

Alți eretici, precum Origen și chiar teologi ortodocși recenți ca Paul Evdokimov și alții, susțin că după moarte sufletele își continuă acțiunea conștientă și voluntară de purificare, așa încât în final toate se vor mântui, chiar și diavolii. Această teorie se numește *apokatastază* ("*apokatástasis ton pánton*" = "restaurarea tuturor"). Ea a fost condamnată de Biserică, prin sinodul V ecumenic.

Bibliografie

PATERICUL EGIPTEAN, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1990

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și înviere,* trad. de Teodor Bodogae, în "Scrieri" II, colecția "P.S.B.", nr. 30, București, 1998.

IOAN MOSHU, *Limonariul*, trad. de T.Bodogae și D.Fecioru, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1991

SF. NIFON AL CONSTANTIANEI, *Viața și învățăturile*, trad. de Petroniu Tănase, Editura Ep.Romanului, 1993

IGNATIE BRIANCIANINOV, *Cuvânt despre moarte*, trad. de Al. Monciu-Sudinski, Editura Ileana, București, 1997

MITROFAN de KONEVETS, *Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte,* I-II, Ed. "Anastasia", București, 1993,1996

OREST BUCEVSCHI, *Eutanasia*, în volumul "Prinos I.P.S. Nicodim", București, 1946

LAZAR PUHALO, *Sufletul, trupul și moartea*, Editura Eikon, Cluj, 2005

HIEROTHEOS VLACHOS, *Viața după moarte*, trad. de Adrian T.-Vlas, Editura Buna-Vestire, Bacău, 2000

ADRIENNE von SPEYR, *Misterul morții,* trad. de Al. Șahighian, Edit. Anastasia, Buc., 1996

KARL RAHNER, *Die Theologie des Todes*, Herder, 1958

LADISLAUS BOROS, *Phasen des Lebens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980

KARL RAHNER, *Le chretien et la mort*, Desclee de Brouwer, Paris, 1966

BRIAN DAVIES, *Introducere în filosofia religiei,* trad. de Dorin Oancea, Editura Humanitas, București, 1997

JUDECATA PARTICULARĂ

În general, creştinii sunt obişnuiţi să vadă pe Dumnezeu ca pe Părintele atotputernic, creator, atottiitor şi atotiubitor. Cu toate acestea, trebuie să înţelegem că este necesar să fie, şi este cu adevărat şi Judecător.

El este Judecător nu numai în sensul că va răsplăti după dreptate ci mai ales în sensul că va rosti aprecierea desăvârşită, calificând exact şi luminând faptele, viaţa şi persoana fiecăruia şi a tuturor. Calitatea lui de Judecător nu este decât altă faţă a calităţii de Creator şi Atottiitor. Întrucât ne-a creat şi ne ţine din dragoste şi cu dragostea Sa, El este şi Adevărul, criteriul şi Instanţa morală supremă care va lumina toate; aşa după cum un tată iubitor este firesc să fie şi instanţa la care se raportează copiii, tocmai pentru că i-a creat şi-i iubeşte. Raportarea şi calificarea lor este totuna cu necesitatea evidenţierii valorii lor. De altfel, Judecata nu înseamnă altceva decât a vedea cu ochii tăi Adevărul şi Dreptatea în Persoană, a te înfăţişa cu adevărul tău în faţa Adevărului Suprem.

Judecata particulară este necesară întrucât starea fiecărui suflet după moarte trebuie să fie urmarea directă a hotărârii Dreptului Judecător.

Temeiuri biblice:

- Parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr; "Evrei 9, 27: "rânduit este oamenilor odată să moară, iar după aceea judecata".

- II Corinteni 5, 10: "Căci noi toţi trebuie să ne înfăţişăm înaintea Judecăţii lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut în trup, bine sau rău."

Temeiuri patristice:

Sf. Ioan Hrisostom avertizează că "după cum cei din închisori sunt duşi cu lanţurile lor la tribunal, tot aşa toate sufletele, când pleacă de aici sunt duse la înfricoşătorul scaun de judecată, având în jurul lor fel de fel de lanţuri de păcate" ("Omilia XIV la MAtei", IV, în col. "P. S. B." nr. 23, p. 171). Iar Fericitul Augustin spune: "De tot dreaptă şi mântuitoare este credinţa că sufletele sunt judecate îndată ce ies din trupuri..."

Autorul Judecăţii este Mântuitorul Hristos, cf. Ioan 5, 22: "Căci Tatăl nu judecă pe nimeni ci toată judecata a dat-o Fiului" şi cf. Ioan 5, 27: "Şi I-a dat putere să facă judecată pentru că este Fiul Omului".

Mântuitorul este Judecătorul pentru ca oamenii să vadă justeţea deplină a Celui care judecă ca persoană cu fire umană, şi ca om ce ştie condiţia umană, posibilul pe care putea şi trebuia să-l facă fiecare. În calitate de om, Mântuitorul, subiect perfect al condiţiei umane, apare ca singura persoană care poate pronunţa sentinţa perfectă asupra unui purtător al condiţiei umane.

Criteriul Judecăţii este stăruinţa fiecăruia de a se apropia de Hristos, prin împlinirea poruncilor. Nu va fi vorba de o apreciere dimensională a faptelor ci de o constatare ontologică a stării de fapt, a înfăţişării cu care se prezintă fiecare, a hainei de nuntă pe care şi-a agonisit-o sau nu. Nu este vorba deci de o simplă imputare morală. Sufletul însuşi putând să-şi constate singur starea în care se înfăţişează, sentinţa Judecătorului va coincide irevocabil cu sentinţa sau constatarea sa proprie. În această coincidenţă constă şi străluceşte dreptatea absolută, incontestabilă a Judecăţii particulare. Această stare se numeşte mai ales "chipul lui Hristos", pentru că în omul bun, virtuos, fiecare virtute este o trăsătură a chipului lui Hristos iar toate trăsăturile morale la un loc alcătuiesc chipul complet al lui Hristos. La Judecata particulară înţelegem că sentinţa va fi atât de evidentă pentru că cei buni sunt cei care seamănă cu Hristos. (cf. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Capetele gnostice*, suta a-II-a, 80, în "Filoc." 2, p. 199, *Ambigua* 7k, p. 97 şi Epistola către Gheorghe eparhul Africii, în "P.S.B.", nr. 81, p. 18).

Participanţii

Sufletul are la Judecată *martori, acuzatori* şi *apărători*. Cel dintâi martor este *propria conştiinţă*, întrucât va fi luminată de Dumnezeu ca să-şi cunoască deplin toate faptele, să le înţeleagă deplin şi astfel aceasta să poată aprecia şi singură sentinţa. Această capacitate a sufletului evidenţiază justeţea sentinţei. *Îngerii* participă la judecată în sensul că se străduiesc să aducă în faţă toate faptele bune, dintre care unele pot părea ascunse sau uitate. *Diavolii* sunt admişi de Dumnezeu, deşi ei se străduiesc să evidenţieze numai cele rele, pentru că Dumnezeu vrea ca judecata să fie atât de limpede şi dreaptă, neascunzând şi neevitând nimic, încât chiar diavolii să recunoască justeţea ei.

Evlavia populară a căutat să plasticizeze, să exprime cât mai viu realitatea şi felul Judecăţii particulare. Această viziune s-a concretizat în aşa-numita învăţătură despre "*vămile văzduhului*"; conform ei, există 24 de vămi, după cele 24 de vicii capitale, sufletul fiind obligat să treacă pe la fiecare vamă, să dea socoteală la fiecare de viciul respectiv. Dacă este aflat corespunzător şi

trece prin toate, este dus în rai. Dacă la una din vămi i se va constata viciul respectiv, va fi dus în iad. Învățătura despre vămi nu este dogmă, fiind respinsă de unii Sfinți Părinți. Ea este condamnabilă pentru antropomorfizarea sau materializarea unor realități spirituale și mai ales pentru afirmarea diavolilor ca judecători. Totuși, este conformă într-o măsură cu învățătura Bisericii, cercetarea la vămi nefiind altceva decât judecata sufletului de către Hristos, practic cu aceleași elemente pe care le învață și dogmele.

Bibliografie

MITROFAN de KONEVETS, *Viața repausaților noștri după moarte*, I,II Editura Anastasia București, 1993, 1996

D. STĂNILOAE, *Judecata particulară după moarte,* în "Ortodoxia", nr. 4/1955

LAZAR PUHALO, *Sufletul, trupul și moartea,* Editura Eikon, Cluj 2005

RAIUL ȘI IADUL

Teologia numește locul și starea de fericire a sufletelor după moarte *rai*, iar cel de suferință *iad*. Teologia mai veche prezenta raiul și iadul mai mult ca un loc decât ca o stare spirituală, din dorința de a face mai vie și mai convingătoare realitatea lor, prin materializare. Teologia nouă prezintă raiul și iadul mai mult ca o stare, o realitate existențială legată de factorul subiectiv, nu numai de cel obiectiv. Această viziune nouă nu este o inovație ci este al doilea aspect al aceleași învățături din Sf. Tradiții. Astfel, Sf. Ioan Damaschin spune că focul din iad constă în pofta ce nu-și găsește materie pentru a fi satisfăcută, iar Sf. Isaac Sirul spune că păcătoșii vor fi biciuiți, de fapt, de flăcările iubirii. Acestea produc o suferință mai mare decât orice tortură, pentru că iubirea produce două efecte diferite: ea devine bucurie în cei fericiți și suferință în cei respinși. În orice caz, suferințele celor din iad nu constau simplu în niște chinuri materializate, ci sunt mai presus de toate lipsa iubirii.

În principal **starea de fericire din rai** constă din:

1) lipsa oricăror suferințe și neîmpliniri, *bucuria și împăcarea deplină*,

în sensul acelei "odihne în Dumnezeu" a Fericitului Augustin, cu sentimentul unei permanente sărbători.

2. trăirea unor *valori şi fericiri spirituale incomparabile*, fără asemănare cu cele cunoscute până atunci, în sensul dat de Sf. Ap.Pavel: "Cele ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-l iubesc pe El" (I Cor. 2, 9).

3) *comuniunea fericită şi supremă* cu Mântuitorul, cu îngerii şi sfinţii. Este de fapt participarea la suprema iubire, pentru că este comuniunea cu Sf.Treime, care este într-adevăr "structura supremei iubiri" (cf. D. Stăniloae).

Starea de nefericire din iad constă din următoarele:

1. îndepărtarea de Dumnezeu şi *lipsa comuniunii cu El*, adică cu viaţa, lumina şi bucuria supremă.

2. *lipsa comuniunii cu orice persoană pozitivă.*

3) *convieţuirea cu duhurile rele* şi lumea lor.

4. *mustrările de conştiinţă*, veşnice şi incomparabile, numite la Marcu 9, 44 "viermele cel neadormit".

5. *lipsa oricărei lumini*, adică a oricărui sens pozitiv şi a oricărei speranţe, numită în Evanghelie "întunericul cel mai dinafară".

6. chinuri, *suferinţe nesfârşite şi insuportabile*, concrete, spirituale şi poate şi materializate, exprimate în N.T. prin "focul gheneei", "plângerea şi scrâşnirea dinţilor".

Mai trebuie remarcat că atât starea fericită în rai cât şi cea de suferinţă în iad nu este uniformă pentru toţi. Cei din rai se vor bucura de fericire în grade diferite, conform împlinirii duhovniceşti, după Ioan 14. 2: "În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt" şi Sfântului Vasile cel Mare: "unii se vor odihni într-o stare perfectă şi mai înaltă, iar alţii într-o stare mai redusă, dar toţi se vor cinsti cu liniştea". Am putea spune că deşi în grade diferite, toţi vor fi fericiţi fără nici o lipsă, asemenea persoanelor de pe pământ care trăiesc iubirea în grade diferite şi totuşi sunt fericiţi toţi.

Purgatoriul

Atât Biserica Ortodoxă cât şi cea Catolică învaţă că prin rugăciunile şi mijlocirile Bisericii din cer şi de pe pământ este posibilă schimbarea sorţii unor suflete din iad, până la Judecata universală şi chiar scoaterea lor din iad.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, care mărturiseşte numai existenţa raiului şi a iadului, Biserica Romano-catolică a formulat o dogmă nouă şi anume că între rai şi iad mai este un loc şi o stare după moarte, numită "purgatoriu" ("*purgare*"=a curăţa, "*purgatorium*" = curăţitor) *Ea învaţă că sufletele care au fost iertate pentru păcatele grele dar au rămas cu păcate uşoare neiertate, sau n-au satisfăcut pedepsele temporale, după moarte* nu intră în fericirea raiului şi nici în pedeapsa iadului, *ci într-un loc intermediar* numit purgatoriu unde, ispăşind prin suferinţe mai mult sau mai puţin materiale, se purifică şi intră apoi toate în rai.

Textul fundamental pe care se întemeiază purgatoriul este *I Corinteni 3, 11-15:* "...lucrul fiecăruia se va face cunoscut, căci ziua Domnului îl va vădi: pentru că se va descoperi cu foc şi lucrul fiecăruia îl va lămuri focul aşa cum este. Şi de va rămâne lucrul cuiva, pe care l-a zidit, va lua plata, iar dacă lucrul cuiva va arde, se va păgubi, iar el se va mântui, însă aşa ca prin foc".

Dar interpretarea textului respectiv, din orice perspectivă, nu îndreptăţeşte nicidecum aluzia purgatoriului. E vorba aici numai despre valoarea şi valabilitatea propovăduitorilor Evangheliei. Lucrarea acestora e asemănată cu aur, argint, lemn, fân şi trestie. Focul care va dovedi valoarea propovăduirii este desigur, judecata severă dar dreaptă, din Ziua de Apoi. Propovăduitorul a cărui lucrare se arde, adică se va dovedi nevalabilă, poate chiar greşită dar bine intenţionată, se va păgubi, adică va fi lipsit de satisfacţiile muncii sale însă el totuşi se va mântui "ca prin foc", adică greu. Nu există nici o îndoială că focul din expresia "ca prin foc" trebuie înţeles figurat şi nu literal.

Sf. Scriptură este complet străină ideii purgatoriului. Dimpotrivă, peste tot unde a vorbit Mântuitorul de Judecată şi de starea sufletelor după moarte, precum în parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr, a despărţirii oilor de capre, etc., s-a arătat că sunt numai două situaţii după moarte. Nu există nici un indiciu cât de mic pentru a treia.

În favoarea purgatoriului au scris îndeosebi Fericitul Augustin (*"De civitate Dei"*, cap. XXI), Toma de Aquino şi cardinalul Bellarmin (sec. XVII), majoritatea Sf. Părinţi nu admit însă existenţa purgatoriului. Prin admiterea purgatoriului se diminuează eficacitatea Tainei Spovedaniei ca şi cum ea ar ierta numai păcatele şi nu şi pedepsele. Apoi, se denaturează raportul dintre om şi Dumnezeu, mântuirea actionând asupra oamenilor ca asupra unor obiecte. Nu mai vorbim de faptul că Dumnezeu nu intervine pentru ameliorarea

pedepselor din purgatoriu, în timp ce papa le poate ierta prin indulgenţe şi nici de relativismul şi disoluţia morală pe care o aduce această concepţie în viaţa morală a credincioşilor.

Purgatoriul este imposibil din punct de vedere logic, pentru că este imposibil ca un om să se afle exact la mijlocul stării de curăţie şi necurăţie, la mijlocul dintre bine şi rău, dintre Dumnezeu şi Mamona. Sufletul omului, după o experienţă de o viaţă întreagă, tot are o înclinare majoră, conform cuvintelor Mântuitorului: "unde este comoara voastră, acolo este şi inima voastră" şi cuvintelor "nu puteţi sluji la doi domni, nu puteţi sluji şi lui Dumnezeu şi lui Mamona".

Concepţia despre purgatoriu este destul de veche, totuşi mai nouă cu siguranţă decât sinodul V ecumenic, pentru că acesta nu s-a referit la ea. Conciliile catolice principale, precum Lyon 1274, Florenţa 1439 şi Trident 1546 au aprobat-o, dar n-au insistat pe ea.

Biserica Ortodoxă învaţă şi ea că cei ce au murit într-o stare de oarecare credinţă, neactualizată în fapte bune şi, în orice caz, fără duşmănie ci cu speranţă faţă de Hristos, chiar dacă au ajuns în iad după judecata particulară, pot fi ajutaţi să-şi actualizeze dorinţa de comuniune cu Hristos şi cu oamenii într-o comuniune reală, dacă şi-au manifestat dorinţa acestei restabiliri la sfârşitul vieţii lor.

Temeiuri biblice:

"Faceţi rugăciuni pentru toţi oamenii" (I Timotei 2,1)

"... văzând credinţa lor, a zis slăbănogului" ... (Matei 9,2)

"Şi fumul tămâiei s-a suit din mâna îngerului înaintea lui Dumnezeu împreună cu rugăciunile sfinţilor" (Apocalipsa 8,3-4)

"Căci Dumnezeu nu este nedrept ca să uite lucrul vostru şi dragostea pe care aţi arătat-o pentru numele Lui ... Dorim dar, ca fiecare dintre voi să arate aceeaşi râvnă, spre adeverirea nădejdii, până la sfârşit" (Evrei 6,10-11).

Temeiuri patristice:

Sf. Ioan Gură de Aur îndeamnă: "Scrie în testamentul tău ca moştenitor, pe lângă copii şi rudenii şi pe Stăpânul. Să aibă deci hârtia numele Stăpânului, să nu fie lipsită de pomenirea săracului" (cf. D. Stăniloae, "Teologia dogmatică", p. 329).

Iar Sf. Ioan Damaschin zice: "Domnul va trezi după moarte pe apropiaţii şi pe prietenii lor, cărora le îndreaptă gândurile şi le mişcă sufletele spre folosul şi ajutorul acelora. Iar aceştia, mişcaţi de sus şi prin atingerea Stăpânului de inimile lor, vor completa lipsurile celor decedaţi" (*De iis qui dormierunt in fide,* apud D. Stăniloae, "Teol. Dogmatică", III, p. 329).

De fapt, **credința ortodoxă** în rostul și îndreptățirea **rugăciunilor pentru morți** se întemeiază pe specificul învățăturii ortodoxe că mântuirea nu constă într-o contabilizare de fapte bune proprii, nici din meritele prisositoare ale celor mai buni, nici dintr-o reușită individuală în fața lui Dumnezeu, ci din reușita comuniunii cu ceilalți, din mântuirea ca și comuniune. După învățătura ortodoxă mântuirea constă tocmai în realizarea comuniunii; cel ce stă în comuniune - se înțelege că în minimă comuniune de credință și de har - stă de fapt în mântuire. Iar întrucât inițiativa celor care se roagă pentru morți se datorează atât lui Dumnezeu ca începător al oricărui lucru bun cât și minimei amintiri bune a celor morți, se poate înțelege că împlinirea rugăciunilor pentru morți nu este o nedreptate, ci o dreptate a lui Dumnezeu.

Bibliografie

D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, București, 1978

D. STĂNILOAE, *Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică,* în "Ortodoxia", nr. 4/1953

IOAN PETREUȚĂ, *Rugăciunile pentru cei morți*, Oradea, 1937

I. CONSTANTINESCU, *Rugăciunile pentru cei morți*, în "Glasul Bisericii", nr. 7-8/1975

P. EVDOKIMOV, *Rugul aprins*, trad. Teodor Damșa, Ed. Mitropoliei, Timișoara, 1994

LAZAR PUHALO, *Sufletul, trupul și moartea,* Editura Eikon, Cluj 2005

PARUSIA (a doua venire)

Capitolul teologiei care se ocupă cu sfârșitul lumii se numește "eshatologie" ("*ta éshata*" = cele din urmă, cele finale).

Evenimentele care se vor întâmpla la sfârșitul lumii și vieții istorice sunt următoarele: sfârșitul înfățișării acestei lumi și preschimbarea ei, venirea Domnului, învierea morților și judecata universală. Nu se poate afirma ordinea în care se vor desfășura aceste evenimente; se pare că sfârșitul lumii, preschimbarea și a doua venire se vor desfășura simultan, dar în orice caz toate se vor desfășura într-o succesiune rapidă.

Timpul Parusiei este cu totul necunoscut iar Sf. Scriptură insistă în a sublinia ignoranța totală a făpturilor în legătură cu aceasta; atât de mult, încât

Mântuitorul a afirmat că nici El nu știe, ca om, ci numai Dumnezeu Tatăl. Pentru creștini, acest mister este firesc pentru că destinul și finalul întregii existențe este un apanaj al atotștiinței, libertății și atotînțelepciunii lui Dumnezeu.

Totuși, din cele relatate de Mântuitorul Apostolilor în legătură cu Parusia, se pot identifica anumite semne după împlinirea cărora va avea loc cu siguranță, Parusia. Aceste **semne** sunt:

1. *Vestirea Evangheliei la toate popoarele*. Temei biblic: "Și se va propovădui această Evanghelie a împărăției în toată lumea, spre mântuire la toate neamurile și atunci va veni sfârșitul" (Matei 24, 14). Nu înseamnă de aici că Evanghelia va fi acceptată sau mărturisită de toate popoarele, nici că sfârșitul va veni îndată ce Evanghelia va fi vestită peste tot, ci numai faptul că Evanghelia va ajunge la toate popoarele, indiferent dacă va fi acceptată sau nu.

2. Ivirea de *prooroci mincinoși, căderea multora* de la credință și *înmulțirea fărădelegilor*.

Temeiuri biblice:

"Și mulți prooroci se vor scula și vor amăgi pe mulți și din pricina fărădelegii se va răci dragostea multora" (Matei 24, 11-12).

"Pentru că oamenii vor fi iubitori de sine, nemulțumitori, necuvioși, lipsiți de dragoste, neînduplecați... cruzi, vânzători... având înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduind puterea ei" (II Tim.2, 5).

3. *Venirea lui Antichrist*.

"Antichristus" înseamnă dușmanul lui Hristos. Acesta este trimisul expres al diavolului, spre a combate Biserica și lucrarea lui Hristos în lume, care va atrage la rătăcire și va distruge moral omenirea într-o proporție copleșitoare.

Temeiuri biblice:

"Copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine Antichrist iar acum mulți antichriști s-au arătat, de aici cunoaștem că este ceasul de pe urmă" (I Ioan 2, 18).

"Să nu vă amăgească nimeni în nici un chip... că va veni întâi lepădarea de credință și se va arăta omul păcatului, fiul pierzării, potrivnicul... cel fărădelege, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu duhul gurii Sale... (II Tesaloniceni 2, 3).

4. Venirea pe pământ a lui *Enoh și Ilie*.

Aceștia vor predica, dar vor fi răpuși și omorâți de Antichrist și după trei zile și jumătate vor învia (cf. Apocalipsa 11, 3-11)

5. *Catastrofe mari* în natură şi în oameni.

Catastrofele acestea nu se compară cu cele obişnuite, cum au fost totdeauna în istorie, pentru că se vor înmulţi şi nu vor avea cauze naturale ci vor fi inexplicabile. Asemenea catastrofe sunt: foamete, cutremure, eclipse, dereglări sau dezastre cosmice, conflicte mondiale scăpate de sub control.

6. *Convertirea poporului evreu.*

Temei biblic:

"Fiii lui Israel se vor întoarce la credinţă... iar la sfârşitul zilelor celor de pe urmă se vor apropia cu înfricoşare de Domnul şi de bunătatea Lui". (Osea 3, 5).

"...că împietrirea lui Israel s-a făcut în parte până ce va intra tot numărul păgânilor.Şi aşa tot Israelul se va mântui, precum este scris..." (Romani 11, 25-26)

7. Arătarea pe cer a *semnului Fiului omului.*

Acesta trebuie să fie Sf. Cruce, pentru că este semnul biruinţei Lui.

Temei biblic:

"Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului... şi vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă" (Matei 24, 30).

Din datele scripturistice cunoscute, desfăşurarea întregii Parusii poate fi prezentată astfel: apariţia semnului Fiului Omului pe cer (Matei 24, 30), răsunetul trâmbiţei Arhanghelului (I Tesaloniceni 3, 16), pogorârea pe pământ a Mântuitorului cu slavă înconjurat de îngeri (Matei 24, 30), simultan cu preschimbarea lumii (II Petru 3, 12), învierea morţilor (I Tesaloniceni 4, 16) şi Judecata universală (Matei 19, 28; Luca 22, 30, I Corinteni 6, 2)

Bibliografie

ANTIHRISTICA, ediţie îngrijită de arhim. Veniamin Micle, *Sf. măn. Bistriţa*, Râmnic, 1994

I. PETREUŢĂ, *Eshatologia ortodoxă în comparaţie cu cea romano-catolică*, în "Studii Teologice", nr. 7-8/1950

Revista *ORTODOXIA*, nr. 1/1984, în întregime.

ÎNVIEREA MORȚILOR ȘI JUDECATA UNIVERSALĂ

Învierea morților

Învierea înseamnă reconstituirea trupurilor din elementele din care au fost compuse și revenirea la viață prin unirea cu sufletele proprii, adică reconstituirea întreagă a persoanei umane. Învierea e universală, adică privește pe toți oamenii, indiferent de orice formă a avut moartea sau descompunerea lor, care a putut părea o aneantizare a trupului (vezi Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* 4, 27).

Temeiuri biblice: Isaia 26, 19; Iezechil 37, 1-14; Ioan 11, 24 și mai ales Ioan 5, 28-29. Sf.Ap.Pavel argumentează certitudinea învierii morților prin realitatea învierii lui Hristos (II Tesal. 4,14).

Învierea morților va fi universală (Ioan 5, 28), iar trupurile înviate vor fi identice cu cele dinainte de moarte, nu-și vor pierde ființa ci numai și-o vor schimba; oamenii înviați se vor deosebi unii de alții după vârstă și gen, fără să mai aibă defectele corporale pe care le-au avut. Astăzi în teologia protestantă și chiar catolică unii afirmă că oamenii vor învia cu alte trupuri (Vezi Sora Emmanuel, *Vedeniile de la Medjugorje*, 24 iulie 1982, Croația). Ideea aceasta este nefondată *biblic* și patristic și se explică numai prin potrivirea ei cu învățătura dogmatică de ansamblu a teologiei protestante și chiar catolice în care materia rămâne de fapt străină de spirit, nu comunică esențial cu el și în felul acesta e demnă de dispreț. Învățătura învierii cu alt trup sau fără niciun trup este inacceptabilă pentru că are drept consecință firească ne-responsabilitatea sau iresponsabilitatea față de propriul trup, față de propria ființă, ducând la un creștinism abstract, sec, și nu la viața creștină completă, la viețuirea cu Hristos ca "temple ale Duhului Sfânt".

Trupurile înviate ale *drepților* vor avea *însușirile următoare*:

1. vor fi *nestricăcioase*, nesupuse schimbării, coruperii, bolii și morții sau trebuințelor materiale
2. vor fi *nemuritoare*, de data aceasta prin însăși firea lor
3. vor fi *pline de putere*, nesupuse slăbiciunii și în plină armonie cu sufletul
4. vor fi spirituale sau *duhovnicești*, adică transfigurate, penetrate în întregime de Duh, supuse deplin sufletului
5. vor fi *cerești*, adică își vor păstra forma și o oarecare consistență

"materială", dar nu vor mai avea afecte pământeşti iar sensibilitatea lor se va transfigura deplin în cele duhovniceşti.

6. vor fi *pline de slavă*, adică de măreţie, demnitate şi strălucire. Strălucirea lor va fi expresia purităţii morale şi a sfinţeniei vieţii, conform Matei 13, 43: "Atunci drepţii vor străluci ca soarele în împărăţia Tatălui".

Trupurile înviate ale *păcătoşilor* vor fi:

1. *nestricăcioase* şi nemuritoare
2. *sensibilizate* la maxim pentru chinuri şi suferinţe
3. pătrunse de o *spiritualitate întunecată*, greoaie şi opacă, ca semn al stării păcătoase
4. în *dizarmonie cu sufletul* şi cu sine însuşi.

Judecata universală

Deşi fiecare suflet, fiecare persoană este judecată o dată prin Judecata particulară, totuşi este absolut necesar să urmeze la finalul istoriei şi o judecată a tuturor în faţa tuturor, o Judecată universală; atât pentru faptul că o persoană nu poate fi apreciată deplin decât în legătură cu toţi cei pe care i-a influenţat, până la sfârşitul istoriei, cât şi pentru a evidenţia suveran şi deplin, măreţia planului divin al mântuirii lumii şi sensul întregii existenţe.

Această judecată va avea caracteristicile următoare: va fi universală, solemnă, supremă, dreaptă, definitivă, publică şi înfricoşătoare.

1. Va fi *universală*, deoarece autorităţii ei vor trebui să i se supună toţi oamenii din toate timpurile şi locurile, inclusiv duhurile necurate. Sfinţii nu vor suporta o Judecată în sensul înfricoşător, ci o judecată care le va pune în evidenţă vrednicia (Matei 24,31; II Petru 2,4; Matei 25,32).

2. Va fi *solemnă*, deoarece Mântuitorul se va înfăţişa ca Supremă Autoritate. Supremul Judecător, pe scaunul slavei, înconjurat de cele mai impresionante fiinţe din univers. Solemnitatea Judecăţii este atât de impresionantă, încât se spune că "de faţa Lui a fugit tot pământul şi tot cerul şi nu s-a aflat loc lor" (Apocalipsa 20, 11). Psalmistul David o prezintă astfel: "Strălucit-a fulgerele Lui lumii şi s-a clătinat pământul... vestit-au cerurile dreptatea Lui şi au văzut popoarele slava Lui" (Ps. 96, 4-6).

În lumea istorică, oamenii experimentează Binele numai sub înfăţişarea lui smerită, umilă şi retrasă, "fără chip şi fără nume", ca şi cum aceasta şi numai aceasta ar fi înfăţişarea lui proprie. Dar Judecata va dezvălui o altă

față, total necunoscută și surprinzătoare a Binelui, fața Lui finală, cea mai adevărată: puternic, solemn, măreț, teribil, biruitor. Acesta este încă un rost al Judecății universale.

3. Va fi *publică*, adică toate existențele și faptele care au fost ascunse sau înțelese particular, vor fi deplin cunoscute și-și vor descoperi dimensiunea lor publică. Sf. Maxim Mărturisitorul o prezintă în felul următor: "...și vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare fără greșală cartea conștiinței sale" "Epistola I către Gheorghe, eparhul Africii", în "P.S. B.", nr. 81, p. 19).

4. Este *dreaptă*, pentru că Judecătorul va fi recunoscut ca atare de către toată existența, iar sentința Lui va fi practic în consonanță cu sentința tuturor conștiințelor (Ioan 3,18; ICor4,5; Rom 2,6).

Dreptatea, esența, strălucirea și valoarea Judecății universale constau în distingerea desăvârșită, cu totul limpede a valorilor morale, în eliminarea oricărei relativități morale și precizarea, pentru veșnicie, a dimensiunii fiecărei valori morale. Măreția Judecății va consta în mod deosebit în faptul că va desființa orice confuzie morală, deosebind tranșant și definitiv, cu atâta forță, autoritate și putere de convingere, valorile morale care păreau confundate, încât va copleși toate sufletele și mințile care nu înțelegeau cum va mai fi posibilă distingerea unor valori atât de confuze și de amestecate.

Judecata omenească este de multe ori depășită și incapabilă de a califica moral mulți oameni și multe situații, și acestea ajung să-i pară chiar insolubile, definitiv amestecate și confundate. De exemplu: eroii sinucigași, tatăl care a trebuit să-și ucidă fiul pentru că teroriza toată familia, marii scriitori și martiri creștini, chiar sfinți, care au avut și afirmații eretice. Sau: unii oameni au avut și calități deosebite dar și păcate mari, până la sfârșit, mergând "cap la cap", iar acestea apar uneori amestecate într-un chip atât de abject și de grotesc încât ni se impune în minte concluzia că "nici Dumnezeu nu-i mai dă de cap", pentru că pur și simplu nu i se mai poate da de cap, situația fiind în ea însăși o confuzie închisă definitiv.

Dar tocmai aceasta va fi culmea măreției Judecății: că va distinge cu limpezime suverană, orbitoare și definitivă acolo unde oamenii credeau că nu mai e nimic de distins și-i va cutremura chiar și pe sfinții care au crezut că Dumnezeu va face dreptate, dar n-au putut înțelege cum.

5. Va fi *definitivă*, veșnică. Aceasta decurge practic din dreptatea ei,

pentru că toate conştiinţele vor realiza această dreptate, iar sentinţa înseamnă de fapt împlinirea irevocabilă a planului creaţional divin (Matei 25,46 şi Apoc. 20,10; 22,5).

6. Judecata va fi *supremă*, deoarece săvârşitorul este Judecătorul suprem care are "toată puterea în cer şi pe pământ" (Matei 28, 18).

7. Va fi *înfricoşătoare*, pentru că va descoperi măreţia planului divin al lumii; pentru că drepţii, datorită smereniei, vor aştepta cu frică sentinţa iar păcătoşii se vor cutremura de soarta pe care o presimt. Sf. Maxim Mărturisitorul o descrie astfel: "Şi pe deasupra frica va atârna din văzduh peste toţi care aşteaptă sfârşitul. Iar îngerii mâniei vor răspândi din ei foc chinuitor şi vor sta de faţă vărsând foc din ochi şi suflând foc ... Pe lângă aceştia, toată zidirea pământească şi cerească, cea din îngeri şi din Puterile mai presus de îngeri şi cea din oameni va sta de faţă aşteptând cu cutremur arătarea înfricoşătoare a judecăţii dumnezeieşti" ("Epistola I către Gheorghe, eparhul Africii", în "P. S.B." nr. 81, Bucureşti, 1990, p. 19)

Procedura Judecăţii va fi diferită de cea pe care o pot concepe oamenii; adică, practic Judecătorul nu va întreba, nu va audia, nu va cere şi nu va prezenta probe, ci numai se va face o luminare, o potenţare excepţională a conştiinţelor, încât fiecare va realiza moralitatea şi imoralitatea faptelor proprii şi a celorlalţi, fiecare va realiza sentinţa proprie şi toate celelalte sentinţe.

Totuşi, Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie vorbesc de un fel de probe înfăţişate, "cărţile deschise" menţionate la Daniil 7, 10, Apocalipsa 20, 12 şi Filipeni 4, 3. Aceste "cărţi deschise" sunt desigur faptele oamenilor înregistrate în atenţia şi vederea lui Dumnezeu care vor fi expuse, cercetate, înfăţişate cu asemenea pătrundere şi claritate de către Judecătorul cel atotdrept, încât dreptatea sentinţei va fi o lumină perfectă pentru toţi, inclusiv pentru păcătoşi. Deşi am spus că sentinţa va fi în conştiinţa tuturor, trebuie să subliniem că Judecata este o acţiune reală obiectivă a lui Dumnezeu, un act de voinţă şi de autoritate supremă.

Locul Judecăţii va fi pământul preschimbat la Parusie. Judecata trebuie să fie îndeplinită pe pământ, adică la faţa locului, pentru că aici au trăit şi au săvârşit faptele, cu toate consecinţele lor, toţi oamenii, şi mai ales aici a trăit Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a coborât la nivelul condiţiei umane,pentru a arăta oamenilor posibilitatea istorică de a se desăvârşi, de a se mântui în condiţiile acestei lumi. Datorită acestei calităţi şi acestei exemplarităţi are Mântuitorul autoritatea şi dreptul de Judecător suprem, datorită ei i s-a dat "toată puterea în cer şi pe pământ".

Bibliografie

ATENAGORA ATENIANUL, *Despre învierea morților*, trad. de Teodor Bodogae, în "P.S.B.", nr. 2, București, 1980

METODIU de OLIMP, *Aglaofon sau Despre înviere*, trad. de C.Cornițescu, în "P.S.B.", nr. 10, București, 1984

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ed. "Scripta", București, 1993

CONSTANTIN GALERIU, *Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă*, în "Ortodoxia", nr. 2/1959.

MILENARISMUL

Termenul "milenarism" vine de la cuvântul latin "*millenium*" = "o mie de ani".

Deși, conform datelor scripturistice, se poate înțelege că între Parusie și Judecata universală este un timp scurt, poate chiar rapid, infim, totuși încă de la începuturile creștinismului a apărut credința că după Parusie Mântuitorul va întemeia pe pământ o împărăție terestră, în care va domni o mie de ani împreună cu drepții care, numai ei, vor învia la Parusie. Chiar și unii Părinți și scriitori bisericești au susținut ideea milenaristă: Sf. Iustin Martirul, Sf. Irineu, Tertullian, Lactanțiu și alții.

Milenarismul a fost combătut de Origen, Sf. Dionisie al Alexandriei și alții.

Toți milenariștii își întemeiază credința pe același text biblic: Apocalipsa cap. 20 în întregime. Ei interpretează acest text în sens literal, uitând faptul esențial că Apocalipsa este o carte eminamente profetică, iar o carte profetică nu se interpretează literal.

Răspunsurile Bisericii la interpretarea milenaristă sunt următoarele:

1) afirmația că există două învieri fizice nu are nici un temei, pentru că la *Matei 22, 30; Marcu 12, 25; Ioan 5, 28* se afirmă limpede că *toți morții vor învia deodată*, și cei buni și cei răi.

2) *între Parusie și Judecata universală nu va exista un timp* și cu atât mai puțin timpul de o mie de ani, *cf. Matei 25, 30.*

3) plecând de la *Apocalipsă 20, 5* unde se vorbește de învierea întâi și

de moartea a doua, este *evident că există învierea a doua şi moartea întâi*.Pentru învăţătura Bisericii, aceste formulări nu constituie nici o problemă întrucât învierea întâi este naşterea prin botez (cf. Sf.Părinţi) iar învierea a doua este învierea fizică, universală. La fel, şi moartea întâi este moartea fizică, iar moartea a doua este osânda veşnică.

Formulările respective constituie o problemă, într-adevăr, pentru milenarişti, pentru că le răstoarnă concepţia şi nu le pot găsi o explicaţie mulţumitoare.

4. Conform expresiilor biblice, constatăm că "*împărăţia de o mie de ani" este numită în acelaşi înţeles cu împărăţia lui Hristos sau a harului,* menţionată la *Matei 3, 2. Efeseni 5,5 şi Apocalipsă 12, 10*, cu care se identifică. Apare evident că este aceeaşi realitate.

5. chiar şi *durata fixă de o mie de ani,* la care se cantonează cu încăpăţânare milenariştii *nu trebuie înţeleasă aritmetic, ci desigur profetic.* De altfel, exegeţii biblici afirmă că termenul original grecesc nu este singularul "*hilion*" ci "pluralul "*hilia*", adică "mii de ani", deci o perioadă nedeterminată material, matematic.

Bibliografie

VASILE LOICHIŢA, *Chiliasmul*, Cernăuţi, 1926

N. CHIŢESCU. *Despre Milenarism*, în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 5-6/1972

VASILE GHEORGHIU, *Împărăţia de mii de ani*, în "Ortodoxia", nr. 4/1982

ILIE MOLDOVAN, *Milenarismul*, în "Glasul Bisericii", nr. 1-2/1981

SAVVAS AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. de C. Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997

Revista *ORTODOXIA*, nr. 1/1984, în întregime.

CERUL ȘI PĂMÂNTUL NOU. VIAȚA VEȘNICĂ

Dumnezeu a creat lumea cu intenția etern-iubitoare de a o duce la desăvârșire. Prin urmare, ea este menită să se transfigureze până la plenitudinea existențială, în care "Dumnezeu să fie totul în toate" (I Cor. 15, 28). Sfârșitul lumii, încheierea modului de existență istorică a lumii se impune logic și datorită faptului că lumea materială, având un început, va trebui să cunoască și un sfârșit, într-o formă oarecare.

Sfârșitul lumii nu înseamnă nimicirea cu desăvârșire, dispariția ei, pentru că știm, conform creației, că toate au ieșit din mâna lui Dumnezeu "bune foarte". Nimicirea ar însemna zădărnicirea sau eșecul planului creational al lui Dumnezeu. Sfârșitul lumii va fi de fapt o transformare masivă, existențială, o preschimbare a lumii. În acest sens, există numeroase argumente biblice.

Temeiuri biblice:

"... Tu, Doamne, ai întemeiat pământul și lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri iar Tu vei rămâne. Toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmânt le vei înfășura și le vei schimba iar Tu același ești..." (Ps. 101)

"Căci chipul acestei lumi va trece" (I Cor. 7, 31)

"Atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile arzând se vor desface și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu totul" (II Petru 3, 10)

Dumnezeu va întocmi "ceruri noi și pământ nou" (II Petru 3, 13)

Preschimbarea lumii nu înseamnă distrugerea ci înnoirea, precum rezultă de la Romani 8, 21: "că și făptura însăși se va slobozi din robia stricăciunii, spre libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu".

Întemeiați pe datele scripturistice, putem spune că *pământul și lumea*, înnoite și transfigurate, vor avea următoarele *calități*:

- lumea reînnoită va fi *desăvârșită și incoruptibilă*, cuprinzând valori și frumuseți neconcepute în viața istorică, conform I Cor. 2, 9

- dintr-o lume exterioară omului, ea va deveni și o *lume interioară*, constituindu-se și în conținut sufletesc, pentru locuitorii ei

- *frumusețea și strălucirea ei va fi identică cu a persoanelor* din ea și invers. Practic mediul se va armoniza desăvârșit cu locuitorii, devenind o unitate organică

- în lumea transfigurată *va locui dreptatea*, adică va străluci iubirea, armonia şi pacea lui Dumnezeu "care covârşeşte toată mintea", Dumnezeu fiind "totul în toate" (I Cor. 15, 28).

Fericirea veşnică a celor drepţi

Spre deosebire de fericirea şi nefericirea sufletelor după judecata particulară, cele după Judecata universală se vor deosebi atât intensiv cât şi extensiv.

Extensiv, se vor deosebi prin faptul că sufletele vor recepta şi trăi fericirea şi nefericirea împreună cu trupul, în întregimea persoanei.

Intensiv, se vor deosebi prin faptul că sufletele vor resimţi şi trăi fericirea sau nefericirea cu sentimentul şi intensitatea veşniciei. Dacă după judecata particulară trăirea fericirii sau nefericirii era relativă, provizorie, pentru că sufletul mai aştepta încă desfăşurarea istoriei şi mai ales sentinţa Judecăţii universale, deci mai putea aştepta şi schimbări, acum după Judecata universală simţirea şi trăirea lor vor avea conştiinţa şi dimensiunea absolutului, a veşniciei.

Temeiuri biblice:

"În casa Tatălui meu multe locaşuri sunt" (Ioan 14, 2)

"Fiecare va primi plata după lucrul său" (II Cor.5, 10)

Temeiuri patristice:

Sf. Grigorie de Nyssa spune: "Nici bunătăţile promise, nici viaţa de durere a celor păcătoşi nu este egală cu vreo suferinţă care întristează aici".

Sf. Ioan Damaschin afirmă: "după Înviere...va fi mai degrabă o singură zi continuă, când Soarele dreptăţii va străluci lumina peste cei drepţi" ("Dogmatica" II, 1, p. 46).

Dar fericirea veşnică nu trebuie înţeleasă static, ca o odihnă, ca o mulţumire cu ceea ce a realizat şi primit omul până atunci. Esenţa iubirii, a libertăţii şi a fericirii este viaţa activă, simţirea vie. Fericirea constă în trăirea fericirii dar şi în continuă sete după ea, în necesitatea însetării după mai multă iubire şi mai multă fericire. Întrucât iubirea şi fericirea veşnică sunt Dumnezeu, iar Dumnezeu este etern comunicabil prin energiile necreate dar şi etern incomunicabil în esenţa sa, rezultă firesc că fericirea veşnică va fi o eternă împărtăşire ascendentă din energiile necreate. Acest urcuş spiritual neîncetat în Dumnezeu este dezvoltat îndeosebi de către Sf. Grigorie de Nyssa, care l-a numit "*epektază*" *(epéktasis)* - cf. Filipeni, III,13-14 *("expendens meipsum")*.

Veşnicia iadului

Sf. Scriptură are o mulțime de texte care exprimă veşnicia iadului, a pedepselor, precum Matei 25, 46; Marcu 9, 44; Apocalipsa 4, 11; Apocalipsa 20, 10. Mântuitorul însuşi, de câte ori a vorbit despre pedepsele păcătoşilor, a afirmat răspicat şi irevocabil veşnicia lor, în sensul "cerul şi pământul vor trece dar cuvintele mele nu vor trece". (Matei 24, 35).

Temeiuri patristice:

Sf.Chiril al Alexandriei afirmă că păcătoşii vor avea trupuri veşnice tocmai pentru a suferi osânda, ca să nu se mistuie niciodată.

Iar Sf. Maxim Mărturisitorul argumentează veşnicia iadului în chip profund şi convingător: " ... iar celor ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă contrar firii le va da, după cuviinţă, în loc de veşnica existenţă bună, veşnica existenţă nefericită. *Căci în aceştia nu mai găseşte loc buna existenţă, ca unii ce sunt într-o dispoziţie contrară ei* şi de aceea nu vor mai avea după arătarea Celui căutat nici o mişcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce Îl caută", (*Ambigua*, 157, p. 334). Veşnicia iadului a fost negată de unii din Biserica primară, de unii protestanţi şi de neoprotestanţi. Concepţia aceasta care susţine că iadul se va sfârşi şi toţi şi toate se vor mântui, se vor restaura, se numeşte **apokatastază** ("apokatástasis" = "restaurare"). Ea a fost susţinută de Origen, Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Isaac Sirul dar condamnată oficial de Biserică prin Sinodul V ecumenic.

Apokatastaza este considerată posibilă azi de celebri teologi şi gânditori, precum Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Nikolai Berdiaev (1874-1948), Serghei Bulgakov (1871-1944), Vladimir Soloviov (1853-1900) şi Paul Evdokimov (1901-1970), care invocă în sprijinul lor şi pe Maurice Blondel, Paul Claudel, Charles Peguy, Gabriel Marcel, Leon Bloy, Henry de Lubac, Romano Guardini, Karl Rahner, şi Joseph Ratzinger, deşi aceştia au fost prudenţi în afirmaţii şi de fapt n-au susţinut apokatastaza. Ecouri ale apokatastazei există şi în teologia greacă şi cea românească.

Susţinătorii apokatastazei invocă *argumentele* următoare:

1. Dumnezeu fiind bun, *bunătatea Lui este incompatibilă cu veşnicia iadului*. În acest sens, V. Soloviov şi S. Bulgakov întemeindu-se pe textul "Dumnezeu a închis pe toţi oamenii în răzvrătire ca pe toţi să-i miluiască" (Romani 11, 32) trag concluzia că bunătatea lui Dumnezeu, fiind absolută, depăşeşte şi copleşeşte orice răutate şi încăpăţânare umană şi diabolică. În acelaşi sens, N.Berdiaev aduce şi argumentul că drepţii din rai nu vor putea fi

fericiți cu adevărat, cunoscând nefericirea celor din iad, dintre care pe unii cu siguranță i-au cunoscut și iubit foarte mult. Nefericirea acelora ar însemna nefericirea lor proprie; prin urmare, iadul ar trebui să aibă un sfârșit.

(2.) *Dumnezeu* fiind drept, *nu poate să pedepsească cu veșnicia o vină și o răutate* care oricum au fost *limitate* și chiar reduse la un timp scurt în raport cu veșnicia. Ar fi o disproporție între faptă și răsplată, o nedreptate.

(3.) Înțelepciunea și atotputernicia lui Dumnezeu nu permit *veșnicia iadului*, pentru că aceasta *ar însemna zădărnicia, eșecul planului desăvârșit* cu care a creat Dumnezeu existența.

Răspunsurile Bisericii la aceste argumente sunt următoarele:

(1.) Este adevărat că "Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Tim. 2, 4) dar *oamenii păstrează veșnic, prin hotărârea eternă a lui Dumnezeu, libertatea de voință. Păcătoșii* sunt aceia care s-au hotărât definitiv împotriva lui Dumnezeu, *au refuzat decis iubirea divină și nu o vor accepta niciodată, din mândrie*. În acest sens, putem înțelege că *iubirea celor din rai are în vedere ceea ce are în vedere și Dumnezeu: libertatea tuturor este un dar definitiv al lui Dumnezeu, deci desființarea iadului ar însemna desființarea acestei libertăți.* Libertatea persoanelor nu va dispărea, nu va fi încălcată niciodată, pentru că numai libertatea înseamnă identitate și personalitate, adică valoare. Obiectele nu au identitate pentru că nu au libertate. Libertatea, adică identitatea, este singura dovadă că făpturile lui Dumnezeu sunt valori. Dumnezeu nu limitează în nici un fel libertatea omului pentru că, dacă ar fi limitată câtuși de puțin, n-ar mai fi reală. De aceea, Dumnezeu nu vrea s-o limiteze deloc; ea este prețuirea și iubirea cea mai mare pe care o poate oferi Dumnezeu creaturilor. De aceea, indiferent cum va fi folosită, *dăinuirea eternă a libertății înseamnă eternitatea valorilor create de Dumnezeu.* Libertatea păcătoșilor, datorită veșniciei iadului, nu exclude veșnica iubire a celor din rai. Dar *a concepe că veșnicia iadului introduce nefericirea în rai este o înțelegere, simplistă*, care prezintă fericirea raiului ca pe o condiție istorică. Un răspuns viu și convingător l-a dat *Sf. Siluan Athonitul: "Sufletul meu e rănit de iubirea Domnului și se bucură de frumusețea Lui; Cum mi-aș mai putea aduce aminte de pământ?"* Același răspuns îl dă și *experiența personală de iubire* a fiecăruia, chiar aici pe pământ.

(2.) Este adevărat că atât drepții cât și păcătoșii vor primi răsplată veșnică pentru fapte limitate. Totuși, adepții apokatastazei uită un lucru esențial:

faptele și atitudinea morală, existențială a fiecărui om în viața istorică nu sunt de fapt limitate; ele *au o deschidere spre infinit*, întrucât orice om își concretizează ființa morală într-o atitudine definitivă, irevocabilă. Omul ajunge să acționeze de la o anumită vârstă în mod decis, ca în fața veșniciei, așa încât dacă ar mai avea o veșnicie libertate de acțiune morală, tot așa ar acționa. *Această atitudine de voință morală decisă, cu deschidere spre absolut, îndreptățește răsplata veșnică*. Dumnezeu nu are nevoie de o încercare veșnică a omului, pentru a proba atitudinea morală definitivă a lui. De altfel, capacitatea de decizie eternă a fiecărei clipe a fost argumentată convingător de mult de către teologul și filosoful danez S.Kierkegaard (în lucrarea "*Der Augenblick*"-"Clipa").

(3.) În privința faptului că, prin veșnicia iadului intră cantitativ în iad mulți, cei mai mulți, e adevărat că pare înțelegerii omenești o neîmplinire. Nu trebuie însă să uităm că creatura, fiind creatură este limitată, mărginită, deficitară prin ea însăși, și prin urmare compatibilă cu defecțiunea. La obiecția că iadul ar însemna cumva o neputință sau un eșec al lui Dumnezeu, se poate răspunde printr-o realitate experimentată de fiecare dintre noi: *iubirea căreia nu i se răspunde cu iubire nu este prin aceasta înjosită și nu se poate spune că înseamnă un eșec. Dimpotrivă,* abia faptul că răspunde refuzului cu o iubire veșnică îi revelează strălucirea orbitoare, forța, suveranitatea și triumful. Iubirea care răspunde iubirii nu se revelează toată; abia iubirea care răspunde refuzului cu iubire își arată adevărata, absoluta dimensiune. Iar în planul înalt și absolut al perfecțiunii și iubirii divine, mintea omenească nu trebuie neapărat să măsoare atributele divine cu măsurile ei omenești. Iubirea și perfecțiunea divină nu pot fi totuși pătrunse și măsurate de om.

În plus față de cele de mai sus, *putem adăuga* următoarele:

Fără îndoială că nu numai "la început a fost iubirea" (vezi Păr. Stăniloae), *ci și la sfârșit va fi Iubirea.* Cu siguranță că nu se poate începe cuvânt despre Dumnezeu fără această mărturisire completă de credință. Ea este obligatorie dintru început, primul cuvânt necesar în teologie, singurul care-l îndreptățește pe teolog să vorbească și singurul vrednic de Dumnezeu. Dumnezeu fiind prin firea Sa iubire, Iubirea este însăși Firea, Existența și este firesc deci să biruie în final. *Nu există de fapt decât o singură taină, un singur mister: Misterul Iubirii Supreme.* Deși s-ar părea că pedeapsa, sancțiunea este singura realitate serioasă și gravă pentru Judecată, pentru istorie și pentru veșnicie, totuși trebuie înțeles că *singura realitate serioasă și gravă este Iubirea.* Pe de altă parte, deși e absolută, perfectă, deplină și supremă, *iubirea lui Dumnezeu nu este fatală,* nu este supusă necesității, *nu e o forță*

impersonală, irepresibilă şi ireversibilă ci are toate însuşirile personale, adică rămâne expresia unui act de voinţă. Misterul veşniciei iadului este misterul legăturii organice dintre iubire şi libertate.

Apokatastaza apare însă ca eroare dogmatică sau morală, pentru că pare să nege esenţialul atribut al lui Dumnezeu: libertatea. Fără îndoială că Dumnezeu este, în primul şi ultimul rând, iubire. Dar între iubire şi libertate este o legătură esenţială. Iubirea este iubire tocmai întrucât rămâne fiinţial libertate; şi, desigur, invers.

Apokatastaza riscă un Dumnezeu panteist: mântuirea este văzută ca o necesitate absolută din partea lui Dumnezeu şi nu ca un act de libertate. Ea pare să nege atât libertatea Creatorului cât şi a creaturii. Ea tratează oamenii ca pe nişte obiecte, creaturi cărora li se neagă libertatea reală a voinţei. Or, noi ştim că toată învăţătura biblică şi patristică luptă tocmai pentru afirmarea celei mai preţioase şi scumpe valori a omului: libertatea.

Iadul este refuzul veşnic al iubirii de Dumnezeu, pentru că *în forma lui finală refuzul devine neputinţa de a iubi. Neputinţa nu e altceva decât absolutizarea, definitivarea, încremenirea refuzului, promovat consecvent şi definitiv*.

Apokatastaza pare o predestinare, condamnare la fericire, fericire obligatorie. Ea se înfăţişează ca un panteism, poate ultima, cea mai subtilă şi rafinată expresie a panteismului. Poate că esenţa creştinismului constă tocmai în refuzul apokatastazei. Poate tocmai prin aceasta se deosebeşte, de fapt, creştinismul de toate celelalte credinţe şi religii. Probabil că toate ar putea-o accepta şi numai pentru creştinism ar însemna denaturarea lui esenţială.

Apokatastaza pare să relativizeze Întruparea şi Răscumpărarea Mântuitorului, de aceea este respinsă categoric de toată Sf. Scriptură şi, covârşitor, de Sf. Tradiţie şi a fost condamnată oficial de Biserică, mai ales pentru că favorizează relativizarea morală în istorie, până acolo încât poate răsturna celebra formulă a lui Dostoievski "Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis!", cu formula "Dacă apokatastaza există, totul e permis!".

Misterul şi posibilitatea iadului veşnic ţin nu numai de posibilitatea umană de decizie întru eternitate ci chiar de necesitatea valorii eterne a oricărei decizii umane. Posibilitatea veşniciei iadului poate fi argumentată de faptul că, în realitate, *fiecare persoană experimentează foarte viu* că e posibil să te rupi total de Hristos, de Dumnezeu, încă în această viaţă. Dacă suntem sinceri, recunoaştem că am simţit această posibilitate cutremurătoare, datorită învârtoşării, insensibilităţii şi răutăţii noastre. Şi, aceeaşi persoană experimentează şi faptul că este suficient să păstrezi o cât de mică simţire şi credinţă faţă de Dumnezeu ca să poţi fi salvat, că Dumnezeu nu va rupe niciodată această infimă, minimă legătură ce ai păstrat-o cu El, ci o va întări întru veşnicie. Cu alte cuvinte, că nu vor intra în iad decât cei care s-au decis ireversibil. Oricând facem o faptă rea, fiecare avem prilejul să simţim cum ne întunecăm, ne pierdem, ne prăbuşim spre nefiinţă şi nimeni nu ne poate opri dacă noi nici măcar nu dorim şi nu strigăm; iar atunci când facem o faptă bună simţim cum câştigăm, cum primim viaţă şi ne înveşnicim.

Fără îndoială că *pe pământ nimeni nu poate vorbi creștinește de "iadul pentru ceilalți", ci numai de "iadul pentru mine"*. Și cine poate vorbi de "iadul pentru mine?" A nădăjdui în Dumnezeu este totuna cu a crede în Dumnezeu. Este foarte serioasă observația că gândul sau conceperea iertării altora merită să-l scape pe oricine de iad iar conceperea posibilității iadului pentru altcineva ar merita să-i asigure autorului iadul. În orice caz, oricine gândește sau exprimă ceva despre iad trebuie să o facă având permanent conștiința că, pronunțând mântuirea sau iadul altora, chiar prin această atitudine și le pronunță sieși. Ca și iubirea și libertatea, iadul nu se dezbate teoretic, pentru că nu are nici un aspect teoretic ci e exclusiv o problemă concretă, de viață și de moarte. Fără să încalce vreodată libertatea cuiva, căci iubirea dăruiește libertate, *Dumnezeu rămâne Iubirea smerită și atotbiruitoare care va fi "totul în toate"*.

Faptul că putem nădăjdui oricând în iubirea lui Dumnezeu, că totul depinde de iubirea și nădejdea noastră a fost exprimat extraordinar de un bătrân atonit astfel:

"- Dar, spune-mi, oare și atunci când te va trimite Dumnezeu în iad, tot același gând vei avea?

- O, pe mine să mă trimită Dumnezeu în iad? Nu știi că am două brațe minunate și cu acestea mă voi apuca de El cu o îmbrățișare de nedezlegat? Un braț îmi este smerenia iar celălalt dragostea nefățarnică față de Dumnezeu. Și cu aceste brațe așa mă voi apuca de tare de Dumnezeu, încât oriunde m-ar fi trimis, acolo și pe El L-aș fi tras cu mine. Căci aș vrea să fiu afară din cer cu Dumnezeu, decât să fiu în cer fără El" (din vol. *"Fapte minunate de la părinții atoniți"*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2004, p.70).

În concluzie, trebuie să înțelegem că, deși viața veșnică ne rămâne încă mister, totuși este sigur că, mai presus de orice argumentare, mai presus de iubirea "rezolvatoare", mai presus de orice stă lumina lină a Mielului jertfit de la întemeierea lumii, Alfa și Omega (Apoc. I,8,17), Prietenul împreună suferind în veșnicie.

Bibliografie

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea în virtute,* trad. D. Stăniloae și I. Buga, în "P.S.B.", nr. 29, București, 1982

GREGOIRE DE NYSSE, *La catechese de la foi*, XXXV, trad. A.Maignan, Desclee, Paris, 1978

V. RĂDUCĂ, *Antropologia sf. Grigore de Nyssa*, Editura Institutului biblic al B.O.R., București, 1996.

ORIGEN, *Despre principii*, trad. T. Bodogae, în "P.S.B.", nr. 8, București, 1982

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântarea I morală,* în "Filocalia", vol. 6, București, 1977

SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, 1996.

S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. N.Grosu, Sibiu, 1936

S. BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăguşin, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999.

N. ARSENIEV, *Viaţa veşnică*, trad. R.Rus, Editura Credinţa noastră, Bucureşti, 1991.

P. EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. T. Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a.

HANS URS von BALTHASAR, *Mic discurs despre iad*, trad Al. Şahighian, "Anastasia", Bucureşti, 1994

- NICOLAE FER. , *Cunoaşterea lui Dumnezeu şi ideea de epectază la Sf. Grigorie de Nyssa*, în "Ortodoxia", nr. 1/1971.

HENRI CROUZEL, *Origen*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999.

CONSTANTIN BĂJĂU, *Desăvârşirea creştină după Sf. Grigorie al Nyssei*, Editura Sitech, Craiova, 1999.

GEORGE REMETE, *Suferinţa omului şi iubirea lui Dumnezeu*, ediţia I, Editura IMBOR, Bucureşti, 2005, ediţia a II-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

I - IZVOARE DOGMATICE

1. SFÂNTA SCRIPTURĂ, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., ediţiile 1968, 1975, 1990, 1992.

2. Colecţia IZVOARELE ORTODOXIEI, 8 volume, editată de Pr. D.Fecioru, Bucureşti, 1937-1943.

3. Colecţia PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI, 35 de volume până în 2000, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1979-2000; preconizată până la 100 volume, colecţia continuă.

4. Colecţia COMORILE PUSTIEI, 35 volume până în 2000 (1994-2000), Editura Anastasia, Bucureşti; colecţia continuă.

5. FILOCALIA, 12 volume, trad de D. Stăniloae, Sibiu, 1946-1948 şi Bucureşti 1976-1991.

6. Colecţia SOURCES CHRÉTIENNES, peste 500 volume din 1933 până astăzi; continuă şi în prezent.

7. PATERICUL EGIPTEAN, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1990.

8. PATERICUL SINAITIC, trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1995.

9. PATERICUL SOLOVEŢULUI, Mănăstirea Lainici, 1996

10. PATERICUL ROMÂNESC, editat de I.Bălan, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1980.

11. IOAN MOSHU, *Limonariul,* trad. de T. Bodogae şi D. Fecioru, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1991.

12. SBORNICUL, vol. I-II, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1993, trad. de pr. Gh. Roşca.

13. PALADIE, *Istoria lausiacă,* trad. de D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1993.

14. AURELIU AUGUSTIN, *Cetatea lui Dumnezeu*, I, trad. de Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998

15. Fer. AUGUSTIN, *Revizuiri*, trad. de Nicolae I. Barbu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

16. Sf. AUGUSTIN, *Confesiuni*, trad. de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

17. Sf. IERONIM, *Despre bărbaţii iluştri şi alte scrieri,* trad. de Dan Negrescu Editura Paideia, Bucureşti, 1997

18. Sf. IERONIM, *Dialog împotriva luciferienilor*, trad. de Dan Negrescu, Ed. Paideia, Bucureşti, 1999

19. PELERINUL RUS, traducere de Gherontie Cruceada, Editura Axul Z - Chişinău şi Axis Mundi - Bucureşti, 1992.

20. CONVORBIRI DUHOVNICEŞTI, vol. I-II-III, editată de I.Bălan, Editura Episcopiei Romanului, Bucureşti, 1987-1988-1996.

21. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993.

22. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească. Ierarhia cerească*. Editura Institutul European, Iaşi, 1994.

23. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de D. Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996.

24. SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cinci cuvântări teologice*, trad. de D. Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

25. SF. EFREM SIRUL, *Cuvinte şi învăţături*, I-II-III, Editura Buna Vestire, Bacău, 1996-97-98

26. SF. EFREM SIRUL, *Imne* I, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999

27. SF. AMBROZIE, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de V. Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

28. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, trad. de D. Stăniloae, în "Revista Teologică", Sibiu, 1944, nr. 3-4; Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 2000.

29. SF. NIFON AL CONSTANTIANEI, *Viaţa şi învăţăturile*, Editura Episcopiei Romanului, 1993.

30. SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de D.Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti 1993.

31. SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul sfintelor icoane*, trad. de D.Fecioru, Bucureşti, 1937; Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1998.

32. SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, trad. de Ioan I.Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1994.

33. SF. TEODOR STUDITUL, *Cuvinte duhovniceşti*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1994.

II - LUCRĂRI DOGMATICE

A. ORTODOXE

1. ISIDOR TODORAN, N.CHIȚESCU, D. STĂNILOAE ŞI I. PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I-II, manual pentru institutele teologice, Bucureşti, 1958.

2. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, II, III, Bucureşti, 1978.

3. I. MIHĂLCESCU, *Dogmatica*, manual pentru seminarii, Bucureşti, 1958.

4. I. TODORAN, I. ZĂGREAN, *Teologia Dogmatică*, manual pentru seminarii, ediţial, Bucureşti, 1991; ediția a II-a sub redacția pr. prof. dr. I. Ică, Cluj, 1997.

5. ION BRIA, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, Editura România creştină, Bucureşti, 1999

6. Colectiv, ÎNDRUMĂRI MISIONARE, Editura Institutului Biblic al B.O.R., Bucureşti, 1986.

7. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos* şi *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, trad. de Ene Branişte şi T. Bodogae, Editura Arhiepiscopiei, Bucureşti, 1989.

8. NIC. CABASILA, *Trei omilii*, Editura Icos, Bucureşti, 1999

9. Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri* I-II, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998-1999

10. MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ a Bisericii Ortodoxe - 1642., trad. de Alex. Elian, Ed. Instit. Biblic. Bucureşti, 1981; Polirom, Iaşi, 1996.

11. AGAPIE CRITEANUL, *Mântuirea păcătoşilor*, Bucureşti, 1939.

12. IOSIF VRIENIE, *Despre purcederea Sf. Duh*, Editura Pelerinul Român Oradea, 1993.

13. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Războiul nevăzut*, Bucureşti, 1991.

14. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simțiri*, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1991.

15. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Deprinderi duhovniceşti*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1995.

16. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Sfătuire către duhovnic*, Editura Episcopiei, Râmnicu-Vâlcea, 1994.

17. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Despre dumnezeiasca împărtăşanie*, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, 1992.

18. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Hristoitia*, Editura Buna Vestire, Bacău, 1997.

19. SF. SERAFIM DE SAROV şi SF. NIL SORSKY, *Cuvinte duhovniceşti*, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1991.

20. SF. SERAFIM de SAROV, *Convorbirea cu Motovilov,* Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1994

21. SF. TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Rugăciunea Domnească*, trad. de Boris Buzilă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

22. TEOFAN ZĂV., *Viaţa duhovnicească*, trad. de Graţia Constantineanu, Editura Buna Vestire, Bacău, 1998

23. SF. TEOFAN ZĂV.,*Tâlcuiri din Sf. Scriptură*, Editura Sofia, Bucureşti, 1999

24. SF. TEOFAN ZĂV.,*Calea spre mântuire*, trad. de Paulin Lecca, Editura Regia Autonomă Monitorul Oficial, Bucureşti, 1999

25. JOHN B. DUNLOP, *Stareţul Ambrozie de la Optina,* trad. de Irineu Slătineanul, Măn. Polovragi, 1994.

26. Stareţul VARSANUFIE, *Omilii duhovniceşti,* trad. de Ştefan Nuţescu, Mănăstirea Frăsinei, Bucureşti, 1994.

27. Anonim, *ANTIHRISTICA*, ediţie îngrijită de arhim. Veniamin Micle, Măn. Bistriţa, Râmnic, 1994.

28. Hygoumene CHARITON de VALAMO, *L'art de la priere*, trad. de E. Kadloubovsky şi E.M.Palmer, London, 1966.

29. SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei,* trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1994, 1996.

30. Arhimandritul SOFRONIE, *Mistica vederii lui Dumnezeu,* trad. de Irineu Slătineanul, Edit. "Adonai, Bucureşti, 1995.

31. Arhimandritul SOFRONIE, *Temeiurile nevoinţei ortodoxe,* Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1994.

32. Arhim. SOFRONIE, *Fericirea de a cunoaşte calea*, trad. de ierom. Simeon, Editura Pelerinul, Iaşi, 1997

33. Arhim. SOFRONIE, *Despre rugăciune*, trad. de Teoctist Caia, Mănăstirea Lainici, 1998

34. Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea-experienţa vieţii veşnice*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

35. Arhim. SOFRONIE, *Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul*, trad. de Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999

36. TEOCLIT DIONISIATUL, *Dialoguri la Athos*, vol. I-II, trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1994.

37. P.S. PHOTIOS şi ARHIM. PHILARET, *Noul catehism catolic contra credinţei sfinţilor Părinţi,* trad. de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994.

38. GHERON IOSIF, *Mărturii din viaţa monahală,* I-II, trad. de Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995-1996.

39. HERUVIM KARAMBELAS, *Părinţi duhovniceşti contemporani de la Sf. Munte Athos*, I-II, trad. de Felix Truşcă şi Cornel Savu, Editura Deisis, Sibiu, 1997-1998

40. PHILOTHEI ZERVAKOS, *Viaţa şi învăţăturile,* trad. de Ciprian Spiridon, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, 1994.

41. ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, trad. de C. Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999

42. C. COMAN (editor), *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995.

43. HRISTU ANDRUTSOS, *Dogmatica,* trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930.

44. HRISTU ANDRUTSOS, *Simbolica,* trad. de Iustin Moisescu, Craiova, 1955.

45. P. BRATSIOTIS, *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1959

46. PANAGIOTIS TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe catholique*, Desclée et Ed. de Chêvetogne, 1966.

47. LEONIDAS CONTOS, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas,* 2 vol., Los Angeles, 1963

48. GEORGES CASALIS, *Luther et l'Eglise confessante,* Seuil, Paris, 1962

49. SAVVAS AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, Editura Bizantină, trad. de C. Coman, Bucureşti, 1997

50. CHRISTOS YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu,* Cerf., Paris, 1971.

51. CHRISTOS YANNARAS, *Person und Eros,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982

52. CHRISTOS YANNARAS, *Ortodoxie şi Occident*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995.

53. CHRISTOS YANNARAS, *La liberté de la morale,* Labor et Fides, Génève, 1982.

54. CHR. YANNARAS, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. de N. Şerban Tanaşoca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996

55. CHR. YANNARAS, *Abecedar al credinţei,* Editura Bizantină, Bucureşti, 1996

56. PANAYOTIS NELLAS, *Omul, animal îndumnezeit,* trad. de Ioan I.Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1994.

57. MELETIE KALAMARAS, *Cine este Hristos?* trad. de I.Buga, Ed. Symbol, Bucureşti, 1995.

58. NIKOS NISSIOTIS, *L'Eglise, monde transfiguré,* Éditions Mame, Paris, 1969.

59. NIKOS NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog,* Stuttgart, 1968.

60. NIKOS MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad de Maricel Popa, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997

61. JEAN ZIZIOULAS, *L'être ecclesial,* Labor et Fides, Génève, 1981.

62. I. ZIZIOULAS, *Ființa ecclesială*, trad. de A. Nae, Editura Bizantină, București, 1996

63. I. ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999

64. ANTONIOS ALEVIZOPOL, *Ortodoxia în fața sectelor*, trad. de Ioan Buga, Editura Symbol, București, 1993.

65. HIEROTHEOS VLACHOS, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, trad. de C-tin Făgețan, Editura Sophia, București, 2000

66. H. VLACHOS, *Viața după moarte*, trad. de Adrian T.-Vlas, Editura Buna Vestire, Bacău, 2000

67. GEORGES HABRA, *Iubire și senzualitate*, trad. de Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1994.

68. PAUL VERGHESE, *Prêtres et pasteurs*, Tours, 1968.

69. SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, trad. de D. Dura, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1995

70. SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, *Approches de la prière de Jèsus*, col. "Spiritualité orientale", nr. 35, Abbaye de Bellefontaine, 1983

71. I. BRIANCIANINOV, *Fărâmiturile ospățului*, trad. de episcop Andrei al Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996

72. I. BRIANCIANINOV, *Cuvânt despre moarte*, trad. de Al. Monciu-Sudinski, Editura Ileana, București, 1997

73. I. BRIANCIANINOV, *Despre înșelare*, trad. de A. și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Schitului Lacu, Athos, 1999

74. A. ELTCHANINOFF, *E'crits spirituelles*, col. "Spiritualité orientale", nr. 29, Abbaye de Bellefontaine.

75. MITROFAN DE KONEVETS, *Viața repausaților noștri*, vol. I, II, Ed. Anastasia, București, 1993, 1996.

76. IGOR SMOLITSCH, *Das altrussische Monchtum. Gestalter und Gestalten*, Wurzburg, 1930

77. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936

78. I. SMOLITSCH, *Moines de la Sainte Russie*, Paris, 1967

79. SERGIU BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. de N.Grosu, Sibiu, 1933; Editura Paidea, București, 1997.

80. SERGIU BULGAKOV, *Dogma euharistică*, trad. de Paraschiv Angelescu, București, 1936

81. S. BOULGAKOFF, *Le Paraclet*, Paris, 1946

82. SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, trad. de Elena Drăgușin, Editura Anastasia, București, 1999

83. S. BOLSHAKOFF, *The Missions of the Russian Orthodox Church*, London, 1943

84. S. BOLSHAKOFF, *The doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Moehler,* London, S.P.C.K., 1956

85. LEO KARSAVIN, *Les Saints Pères et Docteurs de l'Église d'Orient,* Aubier, Paris, 1944

86. N. ZERNOV, *The Church of the Eastern Christianity,* London, 1942.

87. N. ZERNOV, *Eastern Christendom,* Weidenfeld and Nicolson, London, 1961

88. G. FLOROVSKY, *La Sainte Église Universelle,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948.

89. G. FLOROVSKY, *Căile teologiei ruse* (în limba rusă), Paris, 1937

90. G. FLOROVSKY, *Les Pères de l'Église d'Orient des IV-VIII eme siecles,* 2 vol., 1937

91. LEONID USPENSKY, *Teologia icoanei,* trad. de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994

92. EVGHENI N. TRUBEŢKOI, *3 eseuri despre icoană,* trad. de Boris Buzilă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999

93. MYRRHA LOT-BORODINE, *La déification de l'homme, selon les Pères grecs,* Cerf., Paris, 1970.

94. MYRRHA LOT-BORODINE, *Nicolas Cabasilas,* Editions Orante, Paris, 1958

95. P. FLORENSKY, *Iconostasul,* trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994

96. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la verité,* Editions L'Age de l'homme, Lausanne, 1975

97. P. FLORENSKI, *Perspectiva inversă şi alte scrieri,* trad. de T. şi Al. Nicolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

98. P. FLORENSKI, *Dogmatică şi dogmatism,* trad. de Elena Dulgheru, Edit. Anastasia, Bucureşti, 1998

99. P. FLORENSKI, *Stâlpul şi Temelia Adevărului,* trad. de E. Iordache, I. Friptu şi D. Popescu, Polirom, Iaşi, 1999

100. N.AFANASSIEFF, *Le service des laics dans l'Église,* Paris, 1955, Cerf.

101. N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint Esprit,* Paris, 1975, Cerf.

102. N. ARSENIEV, *Viaţa veşnică,* trad. de R.Rus, Bucureşti, 1991.

103. N. ARSENIEV, *Mistica şi Biserica Ortodoxă,* trad. de Remus Rus, Ed. IRI, Bucureşti, 1994.

104. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* trad. V.Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a.

105. V. LOSSKY şi L. OUSPENSKY, *Der Sinn der Ikonen,* Urs Graf-Verlag, Bern und Olten, 1952

106. V. LOSSKY, *La procession du Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe,* Paris, 1948

107. V. LOSSKY, *Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart,* Paris, 1960.

108. V. LOSSKY, *Theologie dogmatique,* în rev. "La vie spirituelle", nov.-dec./ 1987

109. V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu,* trad. de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

110. V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă,* traducere de R.Rus, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

111.V. LOSSKY, *A l'image et a la ressemblance de Dieu,* Aubier, Paris, 1967

112. V. LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu,* trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

113. V. LOSSKY, *La paternité spirituelle en Russie,* col. "Spiritualité orientale", nr. 21, Abbaye de Bellefontaine, 1977

114. PAUL EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979

115. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia,* trad. de Irineu Slătineanul, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1996

116. P. EVDOKIMOV, *Vârstele vieţii spirituale,* trad. de I.Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 1993.

117. P. EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu,* trad. de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a.

118. P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei,* trad. de Grigore şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992

119. P. EVDOKIMOV, *Taina iubirii,* trad. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1994

120. P. EVDOKIMOV, *Rugul aprins,* trad. de Teodor Damşa, Ed. Mitropoliei, Timişoara, 1994

121. P.EVDOKIMOV, *Prezenţa Duhului Sfânt în tradiţia ortodoxă,* trad. de V.Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995

122. P. EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'esprit,* col. "Spiritualité orientale", nr. 20, Abbaye de Bellefontaine, 1977

123. P. EVDOKIMOV, *Sacrément de l'amour,* Ed. de l'Epi, Paris, 1962, Desclée de Brouwer, Paris, 1977

124. P.EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde,* Desclée de Brouwer, Paris, 1978

125. P. EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii,* trad. de G.Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995

126. P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale,* Desclée de Brouwer, Paris, 1988.

127. P. EVDOKIMOV, *Cunoaşterea lui Dumnezeu,* trad. de V.Răducă, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995

128. P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe,* Cerf., Paris, 1970

129. P. EVDOKIMOV, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit,* trad. de Carmen Bolocan, Polirom, Iaşi, 1996

130. P. EVDOKIMOV, *Înnoirea spiritului,* trad. de Magdalena Mărculescu Cojocea, Editura Pandora, Târgovişte, 1997

131. MICHEL EVDOKIMOV, *Pelerini ruşi şi vagabonzi mistici,* trad. de Magdalena Mărculescu-Cojocea, Editura Pandora, Târgovişte, 1999

132. CONSTANTIN ANDRONIKOFF, *Le sens des fêtes,* Cerf, Paris, 1970

133. OLIVIER CLÉMENT, *Questions sur l'homme,* Ed. Stock, Paris, 1972

134. O. CLÉMENT, *Le Christ, terre des vivants,* col. "Spiritualite orientale", nr. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

135. O. CLÉMENT, *Le visage interieur,* Stock, Paris, 1978

136. O. CLÉMENT, *L'autre Soleil,* Stock, Paris, 1975

137. O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps,* Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel, 1959

138. O. CLÉMENT, *La prière du coeur,* colection "Spiritualité orientale", nr. 6 bis, Abbaye de Bellefontaine, 1977

139. O. CLÉMENT, *Trupul morţii şi al slavei,* trad. de Eugenia Vlad, Edit. Christiana, Bucureşti, 1996

140. O. CLÉMENT (coautor), *Fericita întristare,* trad. de Maria şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1997

O. CLÉMENT, *Puterea credinţei,* trad. de A. Andronescu şi D. Ciascai, Editura Pandora, Târgovişte, 1999

141. O. CLÉMENT, *Cântecul lacrimilor,* trad. de Ileana Brie, Editura Patmos, Cluj, 1999

142. O. CLÉMENT, *Întrebări asupra omului,* trad. de Iosif Pop şi Ciprian Span, Editura Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1997

143. O. CLÉMENT, *Rugăciunea lui Iisus,* trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1997

144. ALEX. SCHMEMANN, *Euharistia, taina împărăţiei,* trad. de Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a.

145. AL. SCHMEMANN, *Din apă şi din Duh,* trad. de Ion Buga, Ed. Symbol, Bucureşti, 1992

146. AL. SCHMEMANN, *Postul Mare,* trad. de A. Stroe şi L. Constantin, Ed. univers enciclopedic, Bucureşti, 1995

147. AL. SCHMEMANN, *The historical Road of Eastern Orthodoxy,* New-York, 1963

148. CIPRIAN KERN, *Antropologia sfântului Grigorie Palama,* (în limba rusă), 1950

149. JEAN MEYENDORFF, *Introduction a la théologie byzantine,* Cerf, Paris, 1975

150. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină,* trad. Al. Stan, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1996

151. J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959

152. J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959

153. J. MEYENDORFF, *Sf. Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă,* trad. de A. Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995

154. J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicité,* Editions du Seuil, Paris, 1965

155. J. MEYENDORFF, N. AFANASSIEFF, AL.SCHMEMANN ŞI N. KOULOMZINE, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1960.

156. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la theologie Byzantine,* Cerf, Paris, 1969.

157. J. MEYENDORFF, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd hui,* Seuil, Paris, 1960

158. J. MEYENDORF, *Biserica Ortodoxă, ieri şi azi,* trad. de C. Lazurca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996

159. J. MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de Nicolae Buga, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1997

160. BORIS BOBRINSKOY, J.J.HEITZ şi P. LEBEAU, *Intercommunion. Des chretiens s'interrogent,* Editions Mame, Paris, 1967.

161. B. BOBRINSKOY, A.BENOIT şi F. CONDREAU, *Baptême, sacrément de l'unité,* Editions Mame, Paris, 1971

162. B. BOBRINSKOY, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1999

163. BORIS VYCHESLAVTSEV, *Le coeur de l'homme dans la mystique hindoue et chretienne,* YMCA Presse, Paris,1929

164. JEAN KOVALEVSKY, *Taina originilor,* trad. de Dora Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996

165. BASILE KRIVOCHEINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Symeon. Vie, spiritualité, doctrine,* Editions de Chevetogne, 1980

166. B. KRIVOCHEINE, *În lumina lui Hristos. Sf. Simeon Noul Teolog*, trad. de Vasile Leb şi Gh. Iordan, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1997

167. MAXIME KOVALEVSKY, *Orthodoxie et Occident*, Editions Carbonnel, Paris, 1990

168. A. KHOMIAKOFF, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Editions B.Benda, Lausanne, 1972

169. A.S. KHOMIAKOFF, *The Church is One*, London, 1968

170. M.A.CALNEV, *Combaterea sectelor. Despre Biserică şi Preoţie*, Chişinău, 1928

171. ALEXANDER GOLITZIN, *Mistagogia experienţei lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

172. ALEX. KNIAZEV, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. de Lucreţia Maria Vasilescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

173. STEFAN ZANKOW, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1946

174. IUSTIN POPOVICI, *Omul şi Dumnezeul-Om*, trad. de Ioan Ică şi Ioan I. Ică jr., Editura Deisis Sibiu, 1997

175. I. POPOVICI, *Epistolele Sf. Ioan Teologul*, trad. de Sabin Preda şi Cornel Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1998

176. I. POPOVICI, *Biserica şi statul*, Schitul Sf. Serafim de Sarov, Galaţi, 1999

177. PETRU SVETLOV, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, I-II, trad. de C.Tomescu şi S. Bejan, Chişinău, 1935.

178. BERNARDIN MENTHON, *Sfinţii din Olimpul Bitiniei*, Ed. Ep. Romanului, 1994

179. MICHEL QUENOT, *Icoana*, trad. de V.Răducă, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993

180. PLACIDE DESEILLE, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. de Dora Mezdra, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995

181. KALLISTOS WARE, *Ortodoxia, calea dreptei credinţe*, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iaşi, 1993 şi 1999.

182. K. WARE, *Împărăţia lăuntrică*, trad. de E.Vlad, Ed. Christiana, Bucureşti, 1996

183. K. WARE, *Puterea numelui*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1992.

184. TIMOTHY WARE, *L'Orthodoxie; l'Eglise des sept concils*, Desclée, Paris, 1963

185. TH. WARE, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, trad. de Alexandra Petrea, Editura Aldo Press, Bucureşti, 1997

186. SERAPHIM ROSE, *Sufletul după moarte*, trad. de Graţia Lungu, Ed. Episcopiei Râmnicului, 1994

187. S. ROSE, *Ortodoxia şi religia viitorului,* Editura Cartea Moldovei, Chişinău, 1995

188. S. ROSE, *Nihilismul. Revelaţia dumnezeiască în inima omului*, trad. de Irina Dogaru, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

189. JOHN BRECK, *Puterea cuvântului*, trad. de Monica Herghelegiu, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1999

190. ANDREW LOUTH, *Dionisie Areopagitul*, trad. de Sebastian Moldovan, Editura Deisis, Sibiu, 1997

191. ANDREW LOUTH, *Desluşirea Tainei*, trad. de Mihai Neamţu, Editura Diesis, Sibiu, 1999

192. NICOLAI von BUBNOFF şi HANS EHRENBERG (editori), *Oestliches Christentum,* I-II, C.H. Beck-Verlag, München, 1925.

193. NICOLAI von BUBNOFF (editor), *Russische Religionsphilosophen,* I-II, Jakob Hegner Verlag, Kőln, 1968

194. *** PROCES-VERBAUX DU PREMIER CONGRES DE THÉOLOGIE ORTHODOXE, Athénes, 1939

195. AL. STURDZA, *Priviri istorice asupra învăţăturii şi duhului Bisericii Ortodoxe,* trad. de I.Beleuţă, Făgăraş, 1931.

196. VASILE LOICHIŢA, *Chiliasmul,* Cernăuţi, 1926.

197. VASILE GHEORGHIU, *Împărăţia de mii de ani,* Cernăuţi, 1928

198.IOAN MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechischorientalischen Kirche,* Leipzig, 1904

199. I. PETREUŢĂ, *Rugăciunile pentru cei morţi,* Oradea, 1937.

200. PETRU REZUŞ, *Tradiţia dogmatică ortodoxă,* Caransebeş, 1939

201. P. REZUŞ, *Desvoltarea dogmatică,* Cernăuţi, 1938

202. P. REZUŞ, *Curs de teologie fundamentală,* Caransebeş, 1942

203. P. REZUŞ, *Aghiologia ortodoxă,* Caransebeş, 1940

204. P. REZUŞ, *Despre Duhul Sfânt,* Caransebeş, 1941.

205. P.REZUŞ, *Axiologia Teologiei fundamentale,* Caransebeş, 1943

206. P. REZUŞ, *Introducere în Teologia Dogmatică,* Caransebeş, 1946

207. P. REZUŞ, *Teologia Ortodoxă contemporană,* Timişoara, 1989

208. NICOLAE MLADIN, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu-Mureş, 1996

209. N. MLADIN, *Asceza şi Mistica paulină* (ediţie îngrijită de pr. prof. dr. Ioan Ică), Editura Deisis, Sibiu, 1996

210. I.GH.SAVIN, *Fiinţa şi origina religiei,* Bucureşti, 1937

211. I. GH. SAVIN, *Apărarea credinţei*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996

212. I. GH. SAVIN, *Iconoclaşti şi apostaţi contemporani*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995

213. I. GH. SAVIN, *Mistica şi ascetica ortodoxă şi apuseană*, I-II, Tipografia mitropolitană, Sibiu, 1996

214. AL. MIRONESCU, *Certitudine şi adevăr,* Ed. Harisma, Bucureşti, 1992.

215. NICHIFOR CRAINIC, *Sfinţenia, împlinirea umanului,* (curs de mistică), Ed. Mitrop.Moldovei, Iaşi, 1993

216. N. CRAINIC, *Nostalgia Paradisului,* Ed. Moldova, Iaşi, 1994

217. N. CRAINIC, *Puncte cardinale în haos*, Editura Timpul, Iaşi, 1996

218. N. CRAINIC, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Editura Albatros, Bucureşti, 1997

219. N. CRAINIC, *Dostoievski şi creştinismul rus*, Arhidiecezana Cluj şi Editura Anastasia, Bucureşti, 1998

220. NICOLAE BALCA, *Filosofia existenţialistă şi influenţa ei asupra protestantismului contemporan,* Bucureşti, 1936

221. N. BALCA, *Sören Kierkegaard,* Sibiu, 1938

222. GRIGORE POPA, *Existenţă şi adevăr la S. Kierkegaard,* Sibiu, 1931

223. DUMITRU BELU, *Despre iubire,* Timişoara, 1946

224. IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* Craiova, 1955.

225. DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu 1943

226. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos, lumina lumii,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993

227. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea,* Ed. Instit. Biblic, Bucureşti, 1993

228. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Ed. Mitropoliei, Craiova, 1987

229. D. STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos,* Ed. Mitropoliei, Sibiu, 1991

230. D. STĂNILOAE, *Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palama,* Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1938.

231. D. STĂNILOAE, *Ascetica şi mistica creştină,* Ed. Deisis, Sibiu, 1993

232. D.STĂNILOAE, *Omul şi Dumnezeu,* Ed. Mitropoliei, Craiova, 1990

233. D. STĂNILOAE, *Hristologia sf. Maxim Mărturisitorul,* Ed. Mitropoliei, Craiova, 1990

234. ISIDOR TODORAN, *Problema cauzalităţii în argumentul cosmologic*, Cluj, 1935

235. I. TODORAN, *Bazele axiologice ale binelui*, Editura Omniscop, Craiova, 1996

236. I. TODORAN (coautor), *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, I-II, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1958

237. I. TODORAN (coautor), *Teologia Dogmatică*, manual pt. seminarii teologice, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1991, Cluj, 1997

238. NICOLAE CHIŢESCU, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi*, Bucureşti, 1938

239. N. CHIŢESCU, *O dispută dogmatică*, Bucureşti, 1945

240. CONSTANTIN PAVEL, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998

241. C. PAVEL, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1996

242. C. PAVEL, *Tragedia omului în cultura modernă*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997

243. DUMITRU POPESCU, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican* (teză de doctorat), Bucureşti, 1972

244. DUMITRU POPESCU, *Teologie şi cultură*, Bucureşti, 1993

245. D. POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1996

245'. D. POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1998.

246. D. POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Dogmatica ortodoxă*, Editura Libra, Bucureşti, 1997

247. D. POPESCU, *Ortodoxie şi catolicism*, Editura România creştină, Bucureşti, 1999

248. DUMITRU RADU, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, (teză de doctorat), Bucureşti, 1978

249. IOAN ICĂ, *Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Critopoulos*, (teză de doctorat), în "Mitropolia Ardealului", nr. 3-4/1973

250. IOAN BRIA, *Credinţa pe care o mărturisim*, Ed. Inst.Biblic, Bucureşti, 1987

251. I.BRIA, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. Inst. Biblic, 1989

252. I. BRIA, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1992

253. I. BRIA, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, (teză de doctorat), Bucureşti, 1968

254. I. BRIA, *Ortodoxia în Europa*, Editura Trinitas, Iaşi, 1995

255. I. BRIA, *Liturghia după liturghie*, Editura Athena, 1996

256. IOAN GH. COMAN, *Şi Cuvântul trup s-a făcut*, Ed. Mitrop. Banatului, Timişoara, 1993

257. A. PLĂMĂDEALĂ, *Ca toţi să fie una*, Ed. Instit.Biblic, Bucureşti, 1979

258. A. PLĂMĂDEALĂ, *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983

259. NICOLAE CORNEANU, *Quo Vadis?*, Timişoara, 1990

260. CONSTANTIN GALERIU, *Jertfă şi Răscumpărare,* (teză de doctorat), Ed. Harisma, Bucureşti, 1991

261. DAN ZAMFIRESCU, *Ortodoxie şi romano-catolicism,* Ed. Roza Vânturilor, Bucureşti, 1992

262. REMUS RUS, *Concepţia despre om în marile religii,* (teză de doctorat), Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1978

263. ILIE MOLDOVAN, *Învăţătura despre Sf. Duh în Ortodoxie,* (teză de doctorat), Bucureşti

264. ILIE MOLDOVAN, *În Hristos şi în Biserică* (Teologia iubirii), I, II, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1996.

265. SERAFIM JOANTĂ, *Isihasmul, tradiţie şi cultură românească,* (teză de doctorat),Ed. Anastasia, Bucureşti 1994.

266. SANDU ŞTEFAN, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe,* în rev. "Ortodoxia", nr. 1-2 şi 3-4/1991; 1-2 şi 3-4/1992; 1-2/1993, (teză de doctorat).

267. TIMOTEI TRAIAN SEVICIU, *Doctrina hristologică a sfântului Chiril al Alexandriei* (teză de doctorat), Editura Mitropoliei, Timişoara, 1973.

268. AUREL GRIGORAŞ, *Dogmă şi cult, privite interconfesional şi problema intercomuniunii,* (teză de doctorat), în rev. "Ortodoxia", nr. 3-4/1977

269. NICOLAE MACSIM, *Concepţii protestante mai noi despre Sfânta Scriptură,* (teză de doctorat) în rev. "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 5-8/1975

270. DAN-ILIE CIOBOTEA, *Réflexion et vie chrétienne aujourd' hui. Essai sur le rapport entre la thèologie et la spiritualité* (teză de doctorat), Strassbourg, 1979

271. ROMUL JOANTĂ, *Roumanie, tradition et culture hésychaste,* Abbaye de Bellefontaine, (teză de doctorat), 1987, 1992

272. VASILE RĂDUCĂ, *La chute et la restauration de l'homme selon saint Grégoire de Nysse* (teză de doctorat), Imprimerie Saint-Paul, Fribourg, 1985

273. V.RĂDUCĂ, *Antropologia Sf. Grigore de Nyssa,* Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1996

274. ARSENIE BOCA, *Cărarea Împărăţiei,* ediţie de S.Todoran, Ed. Episcopiei, Arad, 1995

275. ILIE CLEOPA, *Despre credinţa ortodoxă,* Ed. Instit.Biblic, Bucureşti, 1981

276. ILIE CLEOPA, *Despre vise şi vedenii,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.

277. Maica ALEXANDRA, *Sfinţii îngeri,* trad. de Irineu Pop, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992

278. GH. DRĂGULIN, *Ecleziologia tratatelor areopagitice,* (teză de doctorat), Bucureşti, 1979

278'. GH. DRĂGULIN, *Areopagitica,* Editura Paco, Bucureşti, 1998

279. VICTOR ILIESCU, *Fenomenologia diabolicului,* Ed. Eminescu, Bucureşti, 1995

279'. VICTOR ILIESCU, *Introducere în metafizica nedeterminantului,* Editura Ramida, Bucureşti, 1994.

279". VICTOR ILIESCU, *Cele trei alibiuri,* Editura Vitruviu, Bucureşti, 1999.

280. Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Despre Dumnezeiescul har*, Editura Episcopiei, Roman, 1999

281. ION VLĂDUCĂ, *Elemente de Apologetică Ortodoxă,* Editura Bizantină, Bucureşti, 1998.

282. Colectiv:ORTODOXIA, vol. I-II, Ed. Facultăţii de Teologie, Bucureşti, 1942-1943

283. Colectiv:ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ, Ed. Instit.Biblic, Bucureşti, 1992

B. CATOLICE

1. CATEHISMUL BISERICII CATOLICE, Arhiepiscopia Romano - catolică de Bucureşti, 1993

2. ALAIN DE LIBERA, *Cearta universaliilor*, trad. de Ilie Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998

3. ANSELM de CANTERBURY, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*?, trad. de Emanuel Grosu, Polirom, Iaşi, 1997

4. SF. ANSELM din CANTERBURY, *Proslogion*, trad. de Alex Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996

5. SF. ANSELM din CANTERBURY, *Monologion*, trad. de Alex Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998

6. THOMA de AQUINO, *Opere* I, (Summa Theologiae. Despre Dumnezeu), trad. de Gh. Sterpu şi Paul Găleşanu, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997

7. SF. TOMA din AQUINO, *Despre unitatea intelectului*, trad. de Alex Baumgarten, Editura Decalog, Satu-Mare, 1997

7'. THOMAS de AQUINO, *Despre fiind şi esenţă*, trad. de Eugen Munteanu, Polirom, Iaşi, 1998

8. DOM ANSELME STOLZ, *Thèologie de la mystique*, Chêvetogne, 1947

9. W. GASS, *Mystik des N.Cabasilas,* Greifswald, 1949

10. HILDA GRAEF, *Histoire de la mystique,* Seuil, Paris, 1972

11. JOSEPH SUDBRACK, G.RUHBACH, *Grosse Mystiker. Leben und Wirken,* Beck, München, 1984

12. J. SUDBRACK, *Mystik,* Matthias Grünewald, Mainz, 1988

13. THEODORE DE REGNON, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche,* Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1961

14. EVELYN UNDERHILL, *Mistica* I, trad. de Laura Pavel, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995

15. JACQUES de VORAGINE, *Legenda de aur*, I, trad. de Livia Titieni, Edit. Dacia, Cluj, 1998

16. BONAVENTURA, *Itinerariul minții în Dumnezeu,* trad. de Gh. Vlăduțescu, Edit. Științifică, București, 1994

17. ALAIN de LIBERA, *Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, trad. de Cristian Bădiliță, Editura Amarcord, Timișoara, 1997

18. MEISTER ECKHART, *Cartea consolării divine*, trad. de V. Comnea și D. Dumbrăveanu, Edit. Herald, București, f.a.

19. JAN van RUUSBROEC, *Podoaba nunții spirituale*, trad. de Emil Iorga, Editura Humanitas, București, 1995

20. ANGELUS SILESIUS, *Călătorul heruvimic*, trad. de Ioana Pârvulescu, Editura Humanitas, București, 1999

21. SF. FRANCISC din ASSISI, *Scrieri*, trad. de Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1997

22. SF. IOAN al CRUCII, *Poeme mistice*, trad. de S. Bărbulescu, Editura Arania, Brașov, 1996

23. SF. IOAN al CRUCII, *Noaptea întunecată a sufletului*, trad. de Anca Crivăț și R. Codrescu, Editura Anastasia, București, 1997

24. SF. IOAN al CRUCII, *Sfaturi de lumină și iubire*, trad. de Mihai Iacob, Editura Eidos, Botoșani, 1994

25. SF. TEREZA din AVILA, *Cartea vieții mele*, trad. de Christian Tămaș, Institutul European, Iași, 1994

26. SF. TEREZA din AVILA, *Castelul interior*, trad. de Christian Tămaș, Editura Ars Longa, Iași, 1995

27. SF. TEREZA din AVILA, *Întemeierile*, trad. de Christian Tămaș, Editura Ars Longa, Iași, 1998

28. SF. TEREZA din AVILA, *Drumul perfecțiunii*, trad. de Christian Tămaș, Editura Ars Longa, Iași, 1995

29. IGNAȚIU de LOYOLA, *Exerciții spirituale*, trad. de Christian Tămaș, Editura Polirom, Iași, 1996

30. JACQUES B. BOSSUET, *Opere* I, trad. de Oana Gencărău și Ioan Malița, Editura Dacia, Cluj, 1999

31. BOSSUET, *Sf. Bernard de Clairvaux, Sf. Francisc din Assisi, Sf. Tereza din Avila*, trad. de Cristian Bădiliță și Marius Lazurca, Editura Amarcord, Timișoara, 1996

32. JULES LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* vol. I-II, Beauchesne, Paris, 1927-1928

33. LÉONCE DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien,* Beauchesne, Paris, 1928

34. FRIEDRICH HEILER, *Urkirche und Ostkirche,* E.Reinhardt Verlag, München, 1938

35. HUGO BALL, *Byzantinisches Christentum,* Benziger Verlag, Einsiedeln, 1958

36. LUDWIG OTT, *Grundriss der Dogmatik,* Herder Verlag, 1952

37. LUDWIG OTT, *Le Sacrément de l'Ordre,* Cerf, Paris, 1971

38. HENRI DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe* (Le catholicisme), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1970

39. H. DE LUBAC, *Le surnaturel,* Aubier, Paris, 1946

40. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum,* Aubier, Paris, 1949

41. H. DE LUBAC, *Meditations sur l'Eglise,* Aubier, Paris, 19 B.

42. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne,* Paris, 1965

43. FERDINAND EBNER, *Wort und Liebe*, Pustet Verlag, Regensburg

44. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitaten,* Pustet, Regensburg, 1921

45. GEORG KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums,* Spee-Verlag, Trier, 1978

46. HEINRICH STRAUBINGER, *Die Christologie des Maximus Confessor,* Bonn, 1906

47. KARL HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum.* (Symeon d.N.Theologen, Leipzig, 1898)

48. IRENÉE HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste,* Roma, 1927

49. I. HAUSHERR, *Philautie: de la tendresse de soi a la charité, selon Saint Maxime le Confesseur,* Rome, 1952

50. I. HAUSHERR, *Hèsychasme et prière,* Rome, 1966

51. I.HAUSHERR, *Solitude et vie contemplative,* coll. "Spiritualité orientale", nr. 3, Abbaye de Bellefontaine, 1980

51'. I. HAUSHERR, *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin,* trad. de Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

52. JULES CROSS, *La divinisation du chrétien d'aprés les Pères grecs,* Paris, Gabalda, 1938

53. HANS URS von BALTHASAR, *Liturgie cosmique,* Aubier, Paris, 1947

54. H.U.BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor,* Freiburg I.Br.Herder, 1941

55. H. U. BALTHASAR, *Origenes, Geist und Feuer,* Otto Müller-Verlag, Salzburg, 1938

56. H. U. BALTHASAR, *Presence et pensée,* Beauchesne, Paris, 1942

57. H.U. BALTHASAR, *La Prière du Coeur,* Paris, 1953

58. H. U. BALTHASAR, *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln, 1959

59. H.U. BALTHASAR, *Zuerst Gottesreich*, Einsiedeln, 1966

60. H. U. BALTHASAR, *Skizzen zur Theologie*, 4 vol., Einsiedeln, 1960-1974

61. H.U. BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi,* Aubier, Paris, 1966

62. H.U. BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* Paris, 1966

63. H.U. BALTHASAR, *La Foi du Christ,* Aubier, Paris, 1968

64. H.U. BALTHASAR, *La gloire et la Croix,* 8 vol., Desclée de Brouwer, Paris.

65. H.U. BALTHASAR, *Le mystère pascal,* Cerf, Paris, 1972

66. H.U. BALTHASAR, *Mic discurs despre iad,* trad. de Alex. Şahighian, Ed. Anastasia, Buc. 1994

67. JOSEPH LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor,* Műnster in Westphalien, 1941

68. JUAN MIGUEL GARRIGUES, *Maxime le Confesseur,* Beauchesne, Paris, 1976

69. WERNER VÖLKER, *Maximus Confesor als Meister des geistigen Lebens*, Wiesbaden, 1965

70. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden, 1955

71. WERNER JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre von Heiligen Geist,* Utrecht, 1966

72. JULES GAITH, *La conception de la liberté chez saint Grégoire de Nysse,* Vrien, Paris, 1953

7 3 . J E A N *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden, Brill, 1970

74. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire,* 1953

75. J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique,* Paris, 1953

76. J. DANIELOU, *Dieu et nous,* Ed. B.Grasset, Paris, 1956

77. J. DANIELOU, *L'entrée dans l'histoire du Salut, Baptême et Confirmation,* Cerf, Paris, 1967

78. JACQUES MARITAIN, *Court traité de l'existence et des existants,* Paris, 1947

79. J. MARITAIN, *Approches de Dieu,* Alsatia, Paris, 1953

79'. J. MARITAIN, *Creştinism şi democraţie*, trad. de Liviu Petrina, Editura Crater, Bucureşti, 1999

80. KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie,* 16 vol., Benziger Verlag, Zűrich-Köln.

81. K. RAHNER, M. VILLER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Freiburg in Breisgau, Herder, 1931

82. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens,* Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1977

83. K. RAHNER, *Beiträge zur Christologie,* Benno-Verlag, Leipzig, 1974

84. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort,* Desclée, Paris, 1966

85. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente,* Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 1960

86. K. RAHNER, *Chancen des Glaubens,* Herderbücherei, 1971

87. ROMANO GUARDINI, *Der Herr,* Herderbücherei, 1981

88. R. GUARDINI, *Die Existenz des Christen*, Ferd. Schöningh-Verlag, Paderborn, 1977

89. R. GUARDINI, *Die Unterscheidung des Christlichen,* Mathias Grunewald, Mainz, 1935

90. R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal,* Kösel-Verlag, Műnchen, 1948
91. R. GUARDINI, *Die letzten Dinge*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1952
92. YVES CONGAR, *Chrétiens desunis,* Cerf, Paris, 1937
93. Y. CONGAR, *Sainte Eglise,* Cerf, Paris.
94. Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue,* Cerf, Paris, 1962
95. Y. CONGAR, *L'Ecclesiologie du haut Moyen-Age,* Cerf, Paris, 1968
96. Y. CONGAR, *Jésus Christ, notre Mediateur, notre Seigneur,* Cerf, Paris, 1969
97. Y. CONGAR, *La collegialité episcopale. Historie et theologie,* Cerf, Paris, 1970
98. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions,* Paris, 1960
99. Y. CONGAR, *Sacerdoce et laicat*, Paris, 1962
100. JOHANNES HŰTTENBŰGEL, (editor), *Gott, Mensch, Universum,* Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1974
101. ODO CASEL, *Das christliche Kultusmysterium,* Pustet Verlag, Regensburg, 1960
102. ODO CASEL, *Das christliche Opfermysterium,* Styria, Köln, 1960
103. ODO CASEL, *La Fête de Paques dans l'Eglise des Pères,* Paris, 1963
104. ODO CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystere du Christ,* Cerf, Paris, 1964
105. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrément de la rencontre de Dieu,* Cerf, Paris, 1960
106. E. SCHILLEBEECKX, *La présence du Christ dans L'Eucharistie,* Cerf, Paris.
107. E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage, realité terrestre et mystère du salut,* Cerf, Paris, 1966
108. E. SCHILLEBEECKX, *Le mystère de l'Eglise,* Cerf, Paris, 1981
109. E. SCHILLEBEECKX, *Révelation et théologie,* Bruxelles-Paris, 1965
110. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1975
111. OTTO SEMMELROTH, *Wirkendes Wort,* Knecht, Frankfurt, 1962
112. OTTO SEMMELROTH, *L'Eglise sacrément de la redemption,* Saint-Paul, Paris, 1963
113. LOUIS BOUYER, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ,* Cerf, Paris, 1970
114. L. BOUYER, *Mistère et ministères de la femme,* Paris, Aubier, 1976
115. L. BOUYER, *Le Fils eternel,* Cerf, Paris, 1974
116. L. BOUYER, *Le mystère pascal,* Ed. Cerf, Paris, 1967
117. JOSEPH RATZINGER, *Dogma und Verkűndigung,* Weidel-Verlag, Műnchen, 1973
118. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum,* Kősel Verlag, Műnchen, 1968

119. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens,* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981

120. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* München, 1954

121. WERNER BEINERT, *Christus und der Kosmos,* Herder-Verlag, 1974

122. HERIBERT MŰHLEN, *Entsakralisierung,* Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn, 1974

123. HERIBERT MŰHLEN, *Der Heilige Geist als Person,* Munster-Verlag, Aschendorf, 1980

124. HERIBERT MŰHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise,* vol. I-II, Cerf, Paris

125. M.J.SCHEEBEN, *Le mystère de l'Eglise et ses sacréments,* O.S.B., Paris, 1961

126. STANISLAS LYONNET, *Les etapes du salut,* Cerf, Paris, 1969

127. LEO SCHEFFCZYK, *Histoire du dogme de la Trinité,* (în "Mysterium Salutis" V), Paris, 1970

128. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le phenomène humain,* Editions Seuil, Paris, 1955, 1970

128'. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Fenomenul uman,* trad. de maria Ivănescu, Editura Aion, Bucureşti, 1997.

129. P.T.DE CHARDIN, *Le milieu divin,* Seuil, Paris, 1957, 1972

130. P.T.DE CHARDIN, *L'Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, 1961, 1966

131. BERNHARD PHILBERTH, *Der Dreieine,* Christiana-Verlag, Stein-am-Rhein, 1970, 1987

132. JEAN GUITTON, *Dumnezeu şi ştiinţa,* trad. de I.Buga, Ed. Harisma, 1992

133. ANDRÉ FROSSARD, *Întrebări despre Dumnezeu,* trad. de Irina Eliade, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

134. A. FROSSARD, *Dumnezeu există, eu L-am întâlnit,* trad. de Alex. Ştefănescu, Ed. Dalsi, Bucureşti, 1993

135. ADRIENNE VON SPEYR, *Apokalypsis,* Einsiedeln, 1977

136. A. VON SPEYR, *Misterul morţii,* trad. Al. Şahighian, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996

137. LADISLAUS BOROS, *Phasen des Lebens,* Herderbücherei, 1975, 1980

138. L. BOROS, *In der Versuchung,* Walter-Verlag, Olten und Freiburg, 1967

139. L. BOROS, *Wir sind Zukunft,* Matthias Grűnewald, Mainz, 1969

140. EDITH STEIN, *Werke,* in 6 vol., Verlag Herder, Freiburg, 1954-1962

141. JAROSLAV PELIKAN, *The Christian Tradition. The Emergence of the Catholic Tradition,* Chicago, 1971

141'. JAROSLAV PELIKAN, *Iisus de-a lungul secolelor,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999

141". JAROSLAV PELIKAN, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999

142. MARC COSTA DE BEAUREGARD, *Mică Dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995

143. MARC COSTA DE BEAUREGARD şi ION BRIA, *L'Orthodoxie,* Buchet Chastel, Paris, 1979

144. TOMAŠ ŠPIDLIK, *Izvoarele luminii,* Ed. Ars Longa, Iaşi, 1994

145. TOMAŠ ŠPIDLIK, *Calea spiritului,* Ed. Ars Longa, Iaşi, 1996

146. T. ŠPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului creştin* I-II, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997-1998

147. T. ŠPIDLIK, *Marii mistici ruşi*, trad. de Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei, Galaţi, 1997

148. PETER BROWN, *Cultul sfinţilor,* Editura Amarcord, Timişoara, 1995.

149. CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Iisus Hristos,* trad. de V.Răducă, Ed. Anastasia, Buc., 1996

150. CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Oamenii, Biserica, Ţara*, trad. de Tatiana Petrache şi Rodica Neţoiu, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000

151. BRIAN DAVIES, *Introducere în filosofia religiei*, trad. de Dorin Oancea. Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

152. DARIO RACCANELLO, *Rugăciunea lui Iisus,* trad. de M. Cornelia Oros şi I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996

153. MICHAEL PAUL GALLAGHER, *Ajută necredinţei mele,* trad. de Christian Tămaş, Editura Ars Longa, Iaşi, 1996

154. ALBERT RAUCH (Hg), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, Verlag Erzabtei, St. Ottilien, 1991

C. PROTESTANTE

1. CORPUS REFORMATORUM, Oxford, 1834

2. CORPUS CONFESSIONUM, Berlin, 1938

3. CONFESSIO AUGUSTANA, (Das Augsburger Bekenntnis), herausgegeben von H.Bornkamm, Gerd Mohn, Gütersloh, 1978

4. MARTIN LUTHER, *Werke, Weimarer Ausgabe,* Köln, 1883.

5. MARTIN LUTHER, *Oeuvres*, 18 volume, Labor et Fides, Génève, 1957

6. MARTIN LUTHER, *Der kleine Katechismus*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1981

7. M. LUTHER, *Catehismul mic*, trad. de J. Moscovici, Editura Logos şi Dansk Balkan Mission, Cluj, 1996

8. PHILIPP MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae,* herausgegeben von H.G.Pöhlmann, Gerd Mohn, 1967

9. JEAN CALVIN, *Institution de la Religion chrétienne,* tomes I-IV, Paris.

10. SŐREN KIERKEGAARD, *Entweder-Oder,* Deutscher Taschenbuch Verlag, Műnchen, 1980

11. SŐREN KIERKEGAARD, *Einűbung im Christentum,* DTV, Munchen, 1977

12. SŐREN KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst,* DTV, Munchen, 1980

12a. SŐREN KIERKEGAARD, *Şcoala creştinismului,* trad. de Mircea Ivănescu, Ed. Adonai, Bucureşti, 1995

12b. SŐREN KIERKEGAARD, *Scrieri I-II,* trad. de Adrian Arsinevici, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, 1999.

12c. SŐREN KIERKEGAARD, *Banchetul,* trad. de K. Jensen şi Elena Dan, Ed. Universal Dalsi, Bucureşti, 1997

12d. SŐREN KIERKEGAARD, *Legitimitatea estetică a căsătoriei,* trad. de K. Jensen şi Elene Dan, Ed. Maşina de scris, Bucureşti, 1998

13. OSCAR BENSOW, *Die Lehre von der Kenose,* Deichert Verlag, Leipzig, 1903

14. ADOLF HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I-II-III, Tűbingen, 1910

15. KARL HEIM, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart,* 6 vol., 1931-1952

16. HELMUT GOLLWITZER, *Coena Domini,* Műnchen, 1937

17. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* 16 vol., 1932-1959, Labor et Fides, Génève.

18. KARL BARTH, *Introduction a la théologie evangélique,* Labor et Fides, Génève, 1964

19. KARL BARTH, *Kurze Erklarung des Rőmerbriefes,* Chr. Kaiser-Verlag, Műnchen, 1956

20. EMIL BRUNNER, *Dogmatik,* 3 vol., Zűrich, 1946-1960; *Dogmatique*, Labor et Fides Geneve, 1964

21. EMIL BRUNNER, *Credinţa noastră,* (Unser Glaube), trad. de Ieremie Hodoroabă, Paris, 1979

22. EMIL BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen,* 1932

23. EMIL BRUNNER, *The Theology of Crisis,* Tűbingen.

24. EMIL BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche,* Zűrich, 1951

25. E. BRUNNER, *La doctrine chretienne de la creation et de la redemption,* Génève, 1965

26. FRIEDRICH GOGARTEN, *Die Verkűndigung Jesu Christi,* Heidelberg, 1948

27. FR. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit,* Fr. Vorwerk, Stuttgart, 1953

28. FR. GOGARTEN, *Die religiöse Entscheidung,* Jena, 1921
29. FR. GOGARTEN, *Glaube und Wirklichkeit,* 1928
30. HELMUT THIELICKE, *Fragen des Christentums an die moderne Welt,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1947
31. H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube*, 2 vol. 1968
32. H. THIELICKE, *How Modern Can Theology Be?*, Collins, London, 1969
33. H. THIELICKE, *Der evanghelische Glaube,* vol. I-II-III, Tübingen, 1978
34. PAUL ALTHAUS, *Die letzten Dinge,* Gütersloh, 1933
35. P. ALTHAUS, *Lehrbuch der Dogmatik,* I-II, Gütersloh, 1948
36. JOHANN BAPTIST METZ, *Geschichte als Sündenfall und Weggericht,* 1925
37. J.B. METZ, *Die Théologie der Hoffnung,* Chr. Kaiser Verlag, München, 1965
38. J.B.METZ, *Pour une theologie du monde,* Cerf, Paris, 1971
39. CARL-HEINZ RATSCHOW, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung,* 2 vol., 1964 şi 1966
40. JOACHIM JEREMIAS, *Das Problem des historischen Jesu,* Stuttgart, 1960
41. J. JEREMIAS, *La dernière Cêne, (Die Abendmahls-Worte Jesu)* Editions Cerf, Paris, 1972
42. J. JEREMIAS, *Jesus et les paiens,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956
43. JOHN CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit,* Uppsala, 1933
44. JOHN CULLBERG, *Glaube und Wirklichkeit,* Furche-Verlag, Hamburg, 1958
45. REGIN PRENTER, *Spiritus Creator. (Studien zur Luthers Theologie)*, München, 1954
46. REGIN PRENTER, *Schöpfung und Erlösung,* 2 Vol., 1958-1960
47. ERIK PETERSON, *Marginalien zur Theologie,* Kösel-Verlag, München, 1956
48. E. PETERSON, *Theologische Traktate,* Kösel-Verlag, München
49. LARS THUNBERG, *Microcosm and Mediator,* Gleerup, Lund, 1965
50. LARS THUNBERG, *Omul şi cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1999
51. ANDERS NYGREN, *Eros et Agapé*, Paris, 1952
52. ANDERS NYGREN, *Sinn und Methode,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979
53. PAUL TILLICH, *Systematische Theologie,* 3 vol., 1955-1958
54. P.TILLICH, *Gesammelte Werke,* (Opere complete), 11 volume, Stuttgart, 1959
55. P.TILLICH, *Die religiöse Lage in der Gegenwart*
56. P.TILLICH, *A History of Christian Thought,* SCN Press, London, 1968
57. PETER BRUNNER, *Aus der Kraft des Werkes Christi,* Evang. Presseverband, München, 1950
58. PETER BRUNNER, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs,* Johannes Standa Verlag, Kassel, 1954
59. PETER BRUNNER, *Pro Ecclesia*, vol.I, Hamburg, Lutherisches Verlagshaus 1962, vol. II, Hamburg, 1966

60. DIETRICH BONHOEFFER, *Sanctorum Communio,* Collins, London, 1963
61. D. BONHOEFFER, *Ethique,* Labor et Fides, Génève, 1964
62. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung,* Chr. Kaiser, München, 1951
63. D. BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, Fontana Books, London, 1968
64. D. BONHOEFFER, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, 1962
65. D. BONHOEFFER, *The Cost of Discipleship*, S.C.M. Press, London, 1966
66. WERNER ELERT, *Der christliche Glaube,* Furche Verlag, Hamburg, 1960
67. W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, I-II, München, 1965
69. GERHARD EBELING, *Wort und Glaube,* I-II, Tűbingen, 1962, 1969
70. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I-II-III, J.C.B, Mohr, Tűbingen, 1978
71. WOLFHART PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, I, 1967, II, 1979
72. W. PANNENBERG, *Jesus, God and Man,* S.C.M., Press, London, 1970
73. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie,* 1964.
73'. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1977
74. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I-II-III, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1988-1993-1995
75. W. PANNENBERG, *Christliche Spiritualität*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1986
76. W. PANNENBERG, *Teologia sistematică,* I, trad. de G. Remete, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1999.
77. EDMUND SCHLINK, *Okumenische Dogmatik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1983
77'. REINHARD SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene,* Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1962.
78. JURGEN MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung,* Chr. Kaiser, Verlag, Munchen, 1965
79. J. MOLTMANN, *Die Theologie des Kreuzes,* Chr. Kaiser, München
80. J. MOLTMANN, *Discussion sur la theologie de la revolution*, Paris, 1972
81. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott,* Chr. Kaiser, München, 1972
82. J. MOLTMMAN, *Trinitat und Reich Gottes,* Chr. Kaiser, München, 1980
83. J. MOLTMANN, *Gott in der Schopfung*, Chr. Kaiser, München, 1987
84. J. MOLTMANN, *Der Weg Jesu Christi,* Chr. Kaiser, München, 1989
85. BERTHOLD KLAPPERT, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung,* Aussaat-Verlag, Wuppertal, 1967
86. HORST-GEORG PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik,* Gerd Mohn, Gütersloh, 1980

87. KARL CHR. FELMY, *Dogmatica experienţei ecleziale*, trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999

88. HANS KUNG, *L'Eglise,* Desclee de Brouwer, Paris, 1968

89. H. KÜNG, *Infallible?,* Desclée, Paris, 1971

90. H. KÜNG, *Christ sein*, DTV, Munchen, 1980

90. E. L.MASCALL, *The Secularization of Christianity,* London, 1970

91. E. L. MASCALL, *Théologie de l'avenir*, Desclée, Paris, 1970

92. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phenomenologie de la religion,* Payot, Paris, 1955

93. G. VAN DER LEEUW, *Sakramentales Denken,* Johannes Stauda-Verlag, Kassel, 1959

94. OSCAR CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst,* Zürich, 1944

95. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Paris, 1945

96. O. CULLMANN, *Christ et le temps,* Neuchâtel-Paris, 1947

97. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel-Paris, 1958

98. JEAN-JACQUES VON ALLMEN, *Prophetisme sacramentel,* Delachaux et Niestlé, Paris, 1964

99. J.J. VON ALLMEN, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul,* Cerf, Paris, 1977

100. RUDOLF BULTMANN, *Histoire et eschatologie,* Delachaux et Niestlé, Paris, 1959

101. VAJTA VILMOS, *Evangile et sacrément,* Cerf, Paris, 1970

102. VAJTA VILMOS, *Intercommunion avec Rome?,* Cerf, Paris, 1970

103. MAX THURIAN, *L'Eucharistie, memorial du Seigneur*, Delachaux et Niestlé, 1963

104. M. THURIAN, *La Confession, sacrément de la reconciliation*, Taizé, 1977

105. M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur,* Taizé, 1963

106. M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère*, Taizé, 1970

107. M. THURIAN, *La foi en crise*, Taizé, 1968

108. FRERE ROGER, *Die Regel von Taizé,* (La regle de Taizé), Herderbücherei, 1980

109. JOHN A. ROBINSON, *The Body,* London, 1952

110. J. A. ROBINSON, *Honest to God, SCN Press,* London, 1963

111. J.A. ROBINSON, *The New Reformation?* SCM Press, London, 1968

112. J.A. ROBINSON, *But That I Can't Believe,* London, 1967

113. ROGER MEHL, *Societé et amour,* Labor et Fides, Gèneve, 1961

114. ROGER MEHL, *La théologie protestante*, Presses univ. de France, Paris, 1967

115. PAUL VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel,* Penguin Books, London, 1968

116. HARVEY COX, *The Secular City,* London, 1968

117. HARVEY COX, *On not Leaving it to the Snake*, London, 1968

CUPRINS

"Drept învățând cuvântul adevărului Tău" 3
Prefață 5
Cuvânt înainte 7

PARTEA I
DOGMATICA GENERALĂ

1. Spiritualitatea teologiei ortodoxe 11
2. Introducere în Dogmatică 19
3. Dogmă, teologumen, opinie teologică 23
4. Originea religiei 28
5. Ființa religiei 37
6. Religia și Morala 42
7. Religia și Arta 45
8. Argumentele raționale pentru existența lui Dumnezeu: generalități 48
9. Argumentul istoric 51
10. Argumentul teleologic 53
11. Argumentul moral 56
12. Argumentul cosmologic 58
13. Argumentul ontologic 64
14. Concepții despre Dumnezeu contrare învățăturii creștine 70

PARTEA a II-a
DOGMATICA SPECIALĂ

REVELAREA DIVINĂ

15. Revelația divină: generalități 91
16. Revelația naturală 94
17. Revelația supranaturală 97
18. Căile Revelației supranaturale: generalități 100

19. Sfânta Scriptură 101
20. Sfânta Tradiție 104
21. Raportul Tradiție - Scriptură - Biserică 109
22. Criteriile Revelației : minunile și profețiile 112

DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

23. Cunoașterea lui Dumnezeu 121
24. Ființa și energiile divine 132
25. Atributele divine: generalități 136
26. Atributele naturale 138
27. Atributele intelectuale 143
28. Atributele morale 144

DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE

29. Descoperirea Sfintei Treimi 151
30. Formularea dogmei Sfintei Treimi; terminologia trinitară 155
31. Însușirile, distincțiile și antinomiile trinitare 158
32. Perihoreza și aproprierea 160
33. Filioque 163
34. Ereziile anti-trinitare 168

DUMNEZEU CREATORUL

35. Crearea lumii nevăzute 175
36. Crearea lumii văzute: generalități 182
37. Crearea omului 184
38. Starea paradisiacă 193
39. Păcatul strămoșesc: ființa, transmiterea, urmările și deosebirile confes. 196

DUMNEZEU PRONIATORUL

40. Providența divină 205
41. Obiecțiile împotriva Providenței 207

DUMNEZEU MÂNTUITORUL

42. Persoana Mântuitorului în raport cu Sf. Treime 217
43. Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului 222

44. Proorocii despre venirea Mântuitorului 224
45. Persoana divino-umană a Mântuitorului: generalități 226
46. Unirea ipostatică 227
47. Chenoza 230
48. Ereziile hristologice 234
49. Mântuirea obiectivă și Mântuirea subiectivă 237
50. Demnitățile Mântuitorului 238
51. Aspectele Răscumpărării 242
52. Învierea Domnului 249
53. Înălțarea la cer 254

DUMNEZEU SFINȚITORUL

54. Persoana Duhului Sfânt 259
55. Harul divin și însușirile lui 261
56. Harul, harismele și darurile Sf. Duh 264
57. Raportul dintre har și libertatea omului 267
58. Condițiile mântuirii subiective: har, credință, fapte bune 270
59. Cinstirea sfinților 277
60. Cinstirea sfintelor moaște 280
61. Cinstirea sfintelor icoane 283
62. Cinstirea sfintei Cruci 286
63. Cinstirea Maicii Domnului 290
64. Sfânta Biserică: ființa și însușirile ei 294
65. Sfânta Biserică: membrii Bisericii și deosebirile confesionale 299
66. Sfintele Taine: generalități 306
67. Taina Sfântului Botez 311
68. Taina Sfintei Mirungeri 314
69. Taina Sfintei Spovedanii 316
70. Taina Sfintei Euharistii 319
71. Taina Sfintei Preoții 325
72. Taina Sfintei Cununii 330
73. Taina Sfântului Maslu 333
74. Ierurgiile 335

DUMNEZEU JUDECĂTORUL

75. Învățătura creștină despre moarte 343
76. Judecata particulară 346
77. Raiul și iadul; despre Purgatoriu 348
78. Parusia (a doua venire a Domnului) 352
79. Învierea morților și judecata universală 355
80. Milenarismul 359
81. Viața veșnică 361

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ 369
Cuprins 395

„«Teologia» speculativă este un copil născut mort. Adevărata teologie înseamnă nu a şti dumnezeieşte despre Dumnezeu, ci a şti din Dumnezeu, adică a-L dobândi pe Dumnezeu, a cunoaşte şi recunoaşte, a avea gândul lui Dumnezeu:«Căci cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L înveţe pe El? Noi însă avem gândul lui Hristos (I Cor. 2,16)».



Ea nu este obiect ci subiect al cunoaşterii: nu teologia este cercetată şi pătrunsă de om ci omul e cercetat şi pătruns de ea, de Dumnezeu. Într-un fel, teologia nu este căutarea lui Dumnezeu de către noi, ci căutarea noastră de către Dumnezeu; ea nu este căutare ci aflarea noastră de către Dumnezeu şi exprimarea acestei întâlniri."

ISBN 973-